Göttinger Beiträge zur Ethnologie
Band 6

Stefanie Steinebach

Der Regenwald ist unser Haus

Die Orang Rimba auf Sumatra zwischen Autonomie und Fremdbestimmung



Universitätsverlag Göttingen

Stefanie Steinebach

Der Regenwald ist unser Haus



Published in 2012 by the Universitätsverlag Göttingen
as Vol. 6 in the series „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“

This series is a continuation of the
„Göttinger Studien zur Ethnologie“ formerly published by LIT-Verlag

---

Stefanie Steinebach

Der Regenwald ist unser Haus

Die Orang Rimba auf Sumatra zwischen Autonomie und Fremdbestimmung

Band 6

Göttinger Beiträge zur Ethnologie



Universitätsverlag Göttingen

2012

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

„Göttinger Beiträge zur Ethnologie“ Series Editors
Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin and Prof. Dr. Andrea Lauser
Institute for Cultural and Social Anthropology
University of Göttingen
Theaterplatz 15, D-37073 Göttingen

Gedruckt mit Unterstützung der Dr.Walther-Liebehenz-Stiftung, Göttingen.

Satz und Layout: Steffen Herrmann
Titelabbildung: Stefanie Steinebach

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-86395-081-1
ISSN: 1866-0711



Für meine Mutter

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis 11

Danksagung 13

1. Einleitung 17

1.1. Wer lebt im Wald? 17

1.2. Fragestellung der Arbeit 19

1.2.1. Bisherige Studien über die Orang Rimba und die Fragestellung der Arbeit 19

1.2.2. Aufbau der Arbeit 21

2. Werden, wer wir sind: Eine theoretische Annäherung an Identität ... 25

2.1. Identitätsgenese 25

2.2. Diskurse, Subjekte und Identitäten 27

2.3. Kultur und ethnische Identität 31

2.4. Symbole und ethnische Identität 32

3. Der Wald: Ein Ort der Forschung ... 35

3.1. Das Bukit Duabelas-Gebiet und seine Bevölkerung ... 35

3.2. Soziopolitisches Umfeld der Feldforschung ... 38

3.2.1. Beziehung zwischen Orang Rimba und sesshafter Bevölkerung .. 39

3.2.2. Staatliche und nicht-staatliche Institutionen ... 39

3.3. Makakal Hulu als Ort der Feldforschung ... 43

3.3.1. Soziopolitische Strukturen in Makakal Hulu ... 47

3.4. Zwischen Forscherin und Beforschter: Selbstreflexion ... 52

4. Der Wald: Ein Ort ohne Geschichte voller Geschichten ... 55

4.1. Die Geschichte Jambis und seiner Bewohner ... 55

4.1.1. Viele Wahrheiten: Schriftliche und mündliche Quellen ... 55

4.1.2. Historischer Überblick ... 56

4.1.3. Jambi zwischen 1460 und 1904 ... 57

4.1.4. Jambi unter niederländischer Verwaltung bis zur indonesischen Unabhängigkeit ... 65

4.2. „Wir sind königlicher Abstammung“: Die Herkunft der Orang Rimba ... 67

4.2.1. Die Herkunft der „Kubu“ in der wissenschaftlichen Literatur ... 67

4.2.2. Herkunftsmythen der Orang Rimba ... 70

4.3. 500 Jahre Bukit Duabelas: Die Geschichte des Bukit Duabelas-Gebietes und seiner sozialen Struktur ... 75

4.3.1. Die Geschichte des *waris*-Waldes ... 77

4.3.2. Die Erben des Waldes und die Erben der Pflicht ... 78

4.3.3. Der Wald voller Geschichten ... 86

5. Der Wald: Ein Ort der Identität ... 89

5.1. Die Orang Rimba sind der Wald ... 89

5.1.1. Die Welt der Götter – *halom dewo* ... 90

5.1.2. Konzeption der Person und Lebenszyklus ... 94

5.1.3. Verortung des *adat* ... 99

5.2. Der Regenwald als Referenzort für Identität ... 103

5.2.1. Der Regenwald als Ort der Bedrohung ... 106

5.2.2. Der Regenwald als Ort der Sicherheit: Rechtsprechung ... 113

5.2.3. „Bei uns gibt es viele Gesetze“: Zwischenmenschliche Begegnungen ... 115

5.2.4. Die Vermittlung der eigenen Lebensweise ... 118

6. Der Wald: Ein Ort innerhalb und außerhalb der Nation 125

6.1. *Nation-building* und nationale Einheit 125
6.1.1. Ideologische Einheit – Pancasila 126
6.1.2. Territoriale Einheit – *wawasan nusantara* 129
6.1.3. Gesellschaftliche Einheit – *bhinneka tunggal ika* 130
6.1.4. Politische Dezentralisierung – *otonomi daerah* 131

6.2. Unterschiedliche Vielfalt in der Praxis 132
6.2.1. „Entlegene *adat*-Gemeinschaften" 132
6.2.2. Soziogeografische Verortung der Vielfalt 133
6.2.3. Maßnahmen zur Vereinheitlichung der Vielfalt 134
6.2.4. Minderheitenpolitik und nationale Einheit 135

6.3. Der Wald als Ort „Entlegener *adat*-Gemeinschaften":
Minderheitenpolitik in Jambi 138
6.3.1. Ethnische Identität als soziale Praxis 138
6.3.2. Wald als Ort der Zeitlosigkeit und Rückständigkeit 141
6.3.3. Orang Rimba als konstitutive Minderheit in der
postkolonialen Nation 146

7. Der Wald: Ein Ort der Armut und des Wohlstandes 153

7.1. Ökonomische und kulturelle Armut 153
7.1.1. Ökonomische Armut in Indonesien 154
7.1.2. Soziokulturelle Armut in Indonesien 156

7.2. „Im Wald braucht man kein Geld":
Der Regenwald als Subsistenzgrundlage 157
7.2.1. Produktion und Distribution 158
7.2.2. Konsumption 165
7.2.3. „Wie soll das denn außerhalb des Waldes gehen?" 168

7.3. Der Wald als Wirtschaftsraum:
Zeichen der Armut oder Quelle des Wohlstands? 172
7.3.1. „Die Dörfler sparen bei der Bank – wir sparen mit Gummibäumen": Kulturspezifische Wertesysteme und soziokulturelle
Armut 173
7.3.2. Wertekonzeption im Wandel 176
7.3.3. Armut und Wohlstand als Merkmale ethnischer Identität 178

8. Der Wald: Vom Niemandsland zum Nationalpark 181

8.1. Von der Baumwildnis zum Paradies 182

8.2. Das gerettete Paradies: Naturschutz im Bukit Duabelas-Gebiet 184

8.2.1. Retter des Regenwaldes: Naturschutzorganisationen 185

8.2.2. *Big-Conservation*-Organisationen im Bukit Duabelas-Gebiet 186

8.3. Leben im Paradies? Der Nationalpark als Lebensraum 190

8.3.1. Raub der Autorität – *rebut kuaso* 190

8.3.2. Zweifelhafte Chancen 193

8.4. Vom „Primitiven“ zum „Edlen Wilden“: Die Orang Rimba in westlichen Naturschutzdiskursen 197

8.4.1. Allianzen der Akteure 197

8.4.2. Die Repräsentation der „Edlen Wilden“ 198

8.5. Die Perspektive der Orang Rimba 201

8.5.1. SOKOLA: Kampf um den Regenwald als Lebensraum 203

8.5.2. Wem „gehört“ der Wald? 206

8.6. Vom „Kubu“ zum „Naturschützer“ 209

9. Der Wald: Ein Ort der Handlungsfähigkeit 213

9.1. Identität als Symbol 214

9.1.1. „Wir nennen sie ‚Kubu‘!“ 214

9.1.2. „Wir sind Orang Rimba!“ 217

9.1.3. Alternative Identitäten – neue Möglichkeiten? 218

9.2. Zwischen Naturschutz und Menschenrechten: Die Macht globaler Diskurse 219

9.2.1. Zwei Jahre später: Der Nationalparkmanagementplan 220

9.2.2. „Eine Garantie für unsere Zukunft gibt es nicht!“: „Kubu“, „Naturschützer“ oder „Orang Rimba“? 222

Literaturverzeichnis 225

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Junge Männer aus der Bukit Duabelas-Region: Waldbewohner Bekilat und Dorfbewohner Niam 24
Abb. 2: Penguwar aus Makakal Hulu als Ethnologe 34
Abb. 3: Lage des Bukit Duabelas-Gebietes in der Provinz Jambi 42
Abb. 4: Bukit Duabelas-Nationalpark und Umgebung 44
Abb. 5: Laman vor dem Museum für Nationale Geschichte in Jakarta 54
Abb. 6: Die Aufteilung des Bukit Duabelas-Gebietes 79
Abb. 7: Herleitung der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung Tanah Garos 84
Abb. 8: Penguwar mit dem Kopf einer Gottheit auf der Schulter 88
Abb. 9: Der Fluss Pengulaworon: Hier wohnen Flussgeister und Erdgeister ... 93
Abb. 10: Besteigen eines Honigbaumes *(sialong)* 95
Abb. 11: Eine temporäre Behausung 96
Abb. 12: Überbleibsel eines Wohnhauses 97
Abb. 13: Trockenreisfeld 98
Abb. 14: Fotoausstellung der NGO WARSI über Orang Rimba, gezeigt in einem Museum in Jakarta 124
Abb. 15: Das indonesische Staatswappen 128
Abb. 16: Verkauf von *jengkol* (Stinkbohnen) an einen Zwischenhändler in Bungo Tanjung 152

Abb. 17: Brandrodungswanderfeldbau ... 159
Abb. 18: Kautschukgarten innerhalb des Waldes ... 163
Abb. 19: Bepak Pengusai und seine Familie vor dem Haus des javanischen Migranten, der die Kautschukplantage Bepak Pengusais bewirtschaftet ... 166
Abb. 20: Induk Penguwar, Bepak Pengusai und seine Stiefsöhne nach dem Einkauf auf dem Markt in Bungo Tanjung ... 167
Abb. 21: Das westliche Bukit Duabelas-Gebiet ... 180
Abb. 22: Ein zufälliger Fund im Unterholz: Schild der Forstverwaltung mit dem geltenden Regelwerk des Nationalparks ... 193
Abb. 23: Temenggung Mirak und Tengganai Lengkap bei Verhandlungen mit der Forstverwaltung in Jambi ... 194
Abb. 24: Demonstration vor der Forstverwaltung in Jambi gegen die Umsetzung des Nationalparkmanagementplans ... 200
Abb. 25: SOKOLA, der Regenwald als Klassenraum ... 205
Abb. 26: Mijak und Besemi: zwei Brüder im Kampf um die Hoheit über das Bukit Duabelas-Gebiet ... 211
Abb. 27 und 28: Selbst(re-)präsentation innerhalb und außerhalb des Waldes: Siomban bei einer Pause im Wald, Bekilat bei einem Ausflug in die Stadt ... 216
Abb. 29: Pengendum bei einem Radioauftritt in Jakarta ... 219

Danksagung

Meine Arbeit verdankt ihre Entstehung, ihre Entwicklung und ihre Fertigstellung vielen Persönlichkeiten und Institutionen, für deren Unterstützung ich mich an dieser Stelle bedanken möchte.

Zuallererst gilt mein ganz besonderer Dank den Orang Rimba im Bukit Duabelas-Gebiet; nur durch die Bereitschaft, ihr Leben, ihre Neugierde und ihr Wissen über einen längeren Zeitraum mit mir zu teilen, konnte diese Arbeit entstehen. Ich bin dankbar für die Erfahrungen und Erlebnisse, die ich persönlich machen durfte. Ich danke für die Gastfreundlichkeit, die den Wald in den Jahren 2003 bis 2005 auch mein Zuhause werden ließ und die mich meinen Freunden aus Makakal Hulu für immer verbunden sein lässt! *Salam bungaron rayo, semoga perjuangon berhasil!*

Von unschätzbarem Wert war die Unterstützung von meiner Freundin Saur Marlina Manurung (Butet), die jederzeit für mich da war und deren Hilfe mir Türen öffnete, die sonst verschlossen geblieben wären. Ebenso geht der Dank an ihre Familie, deren Haus während meiner Aufenthalte in Jakarta immer auch mein Haus war.

Die Familie Bapak Munasim hat mich und meine Freunde im Dorf Bungo Tanjung im Bukit Duabelas-Gebiet mit einer Großzügigkeit und Selbstverständlichkeit aufgenommen, die mir unauslöschlich in Erinnerung bleiben werden.

Die vielen Gespräche mit den Mitgliedern der Orang Rimba-NGO, SOKOLA, habe ich sehr geschätzt; sie waren von großer Bedeutung für mich und meine Arbeit. Besonders danken möchte ich an dieser Stelle Willy Marlupi, Dodi Rhokdian und Rubby Emir, die mir mit wertvollen Anregungen und Einsichten während meiner Zeit in Jambi zur Seite standen. Ohne ihre praktische Unterstützung wäre meine Feldforschung undenkbar gewesen.

Mein Dank geht an Dr. Msc. Agr. Nurhayati, Dozentin für Nutztierwissenschaften an der Universität Jambi, die mir eine liebe Freundin und Kollegin geworden ist. Durch sie erhielt ich Zugang zur Universität Jambi mit ihren Wissenschaftlern und Studierenden sowie zu den Menschen der Stadt Jambi. Sie und ihre Familie haben mich liebevoll aufgenommen und mir in Jambi ein Zuhause gegeben.

Der Universität Jambi, den verschiedensten Behörden und Institutionen sowie der Indonesischen Forschungsbehörde LIPI gebührt mein Dank für die Genehmigung der Durchführung meiner Forschungen und Unterstützung in bürokratischen Angelegenheiten. Sie haben mir diese Arbeit ermöglicht.

Die vorliegende Arbeit entstand im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft DFG geförderten Projektes „Die Bedeutung der Konstruktion ethnischer Identität der Orang Rimba auf Sumatra, Indonesien“ unter der Leitung von Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin in den Jahren 2003 bis 2007. Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Förderung, die diese Forschung ermöglichte und die vorliegende Arbeit entstehen ließ.

Mein größter Dank geht an meine Betreuerin Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin. Zur Vorbereitung eines Südostasienaufenthaltes im Rahmen meines Studiums der Forstwissenschaften habe ich eine ihrer Lehrveranstaltungen besucht. Diese hat mich so beeindruckt und begeistert, dass ich mich für ein zusätzliches Studium der Ethnologie in Göttingen entschieden habe. Diese Entscheidung hat meinen weiteren wissenschaftlichen Werdegang bestimmt. Ich danke Frau Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin darüber hinaus für ihre kritischen und wertvollen Anregungen bei der Vorbereitung und Durchführung der Forschung sowie beim Erstellen der Dissertation. Sie gab mir ein Höchstmaß an Unterstützung, hat immer an mich und meine Arbeit geglaubt und hat meinem Arbeitsprozess einen zeitlichen Rahmen gegeben. Sie hat es immer wieder geschafft, mich durch strenge und ermutigende Worte bei der Fertigstellung und Veröffentlichung dieser Arbeit zu motivieren. Ich danke für all ihre unterstützenden Worte und Taten, die mich immer wieder auf den richtigen Weg gebracht haben mit einem ganz herzlichen Mäh!

Auch meine zweite Betreuerin Prof. Dr. Elfriede Hermann hat durch ihr Interesse für meine Forschung und ihre Anteilnahme einen wichtigen Beitrag zur Entstehung dieser Arbeit geleistet. Ich danke ihr vor allem für spannende, konstruktive und sehr wertvolle Diskussionen zur theoretischen Einbettung dieser Arbeit.

Eine große Unterstützung waren auch die Mitglieder der „task force diss“, insbesondere meine Freundin und Kollegin Karin Klenke, die immer ein offenes Ohr

für Fragen und Probleme hatte und mir mit vielen Antworten, Anregungen, Ideen und vielen leckeren Frühstücken zur Seite stand. Dafür danke ich ihr sehr.

Die Unterstützung von Nora Brockmeyer als studentische Hilfskraft war unermüdlich und weit über ihre Verpflichtungen hinaus. Ihr Engagement, ihre praktischen Hilfen und die Anregungen haben sehr zur Fertigstellung der Arbeit beigetragen. Für ihren Fleiß, die kritische Durchsicht und vor allem für ihre Geduld mit mir bin ich sehr dankbar.

Meiner Familie, meinem Vater, meiner Mutter und meiner Schwester danke ich für ihren Glauben an meine Arbeit und an mich. Ich danke für den Mut, den sie mir immer wieder gegeben haben. Besonders meiner Mutter und meiner Schwester danke ich für die liebevolle Betreuung von Fay, so dass mir der Aufenthalt bei den Orang Rimba überhaupt möglich war. Fay hat mich lange begleitet, geduldig auf mich gewartet und mir viel Kraft gegeben; heute ist es Nyala mit ihrer ansteckenden Energie.

Kristina Kelch gebührt mein großer Dank für die fachliche Beratung, den kritischen Austausch und die praktische Unterstützung – immer hatte sie ein offenes Ohr für Fragen und Diskussionen und hat den Prozess der Entstehung dieser Arbeit mit seinen Höhen und Tiefen geduldig begleitet.

Schließlich danke ich Sonja Förster für den Zuspruch und die Unterstützung in der Phase der Fertigstellung dieser Arbeit. Vor allem danke ich ihr für die Kunst, mir immer wieder den Blick für das Ziel meines Schaffens und die Aussichten darüber hinaus zu öffnen.

Viele weitere Einzelpersonen haben mich während der Zeit meiner Dissertation unterstützt, all ihre Ideen, Auseinandersetzungen und Kritiken waren wichtig zum Gelingen dieser Arbeit. Ich danke ihnen von Herzen für diese Unterstützung.

1. Einleitung

1.1. Wer lebt im Wald?

B: „He, woher kommst du?“

S: „Aus Deutschland!“

B: „Ahh, Deutschland – wohin willst Du?“

S: „Nach Bangko, in den Bukit Duabelas-Nationalpark.“

B: „Was willst Du denn dort? Da gibt es doch nichts Interessantes, Du musst nach Bali fahren, dort ist es schön!“

S: „Jaa, vielleicht, aber ich will zu den Orang Rimba … .“

B: „Orang Rimba? Ahh, Du meinst die ‚Kubu‘!“

S: „Ja, Orang Rimba!“

B: „Nein, nein! Wir nennen sie ‚Kubu‘, oder ‚Suku Anak Dalam‘! Sie leben im Regenwald, sie sind Nomaden. Sie haben gar keine richtigen Häuser – sie wollen nicht sesshaft sein. Sie laufen lieber im Wald herum! Aber es ist

> auch gefährlich dort … also, wenn Du nach Bali möchtest, ich habe dort einen Freund … ."
>
> (Gespräch mit einem Busfahrer im Januar 2004)[1]

Dialoge wie diesen führte ich während der meiner Reise ins Bukit Duabelas-Gebiet in der Provinz Jambi, Sumatra, fast täglich. Sobald ich von meinem Vorhaben berichtete, eine Feldforschung bei den Orang Rimba, einer semi-nomadisch lebenden Gruppe von Regenwaldbewohnern, durchzuführen, wurde mein Plan oft intensiv diskutiert: auf den Märkten, auf der Straße, im Bus, bei Behörden oder in der Universität – überall, wo ich mit Menschen ins Gespräch kam. Während dieser Gespräche erfuhr ich eine Menge über die „Kubu": mir wurde erzählt sie lebten im Wald, sie hätten keine feste Behausung, sie trügen keine Kleidung, sie hätten keine Religion, sie stänken und seien im Besitz starker magischer Fähigkeiten – kurz: man sollte die „Kubu" meiden!

Mittlerweile hatte ich viele Informationen über die „Kubu" erhalten, und meine Kooperationspartner an der Universität Jambi meinten, dass ich doch anhand dieses bereits vorhandenen Wissens auf eine Reise in das Bukit Duabelas-Gebiet verzichten könne. Gleichzeitig erfuhr ich jedoch auch viel Verständnis von meinen Gesprächs- und Kooperationspartnern. Sie waren sich darüber einig, dass es für mich als deutsche Ethnologin durchaus interessant sei, die „Kubu" zu untersuchen. Vor allem vor dem Hintergrund, dass es in meiner Heimat keine Menschen gebe, die im Wald lebten und die so primitiv seien wie die „Kubu".

Im Bukit Duabelas-Gebiet war eine der ersten Regeln, auf die ich aufmerksam gemacht wurde, die Forderung der Orang Rimba, sie nicht „Kubu" zu nennen. Mit den Worten: „Wir heißen ‚Orang Rimba', weil wir im Wald leben, und nicht anders! Hier gibt es keine Kubu!", wurde ich von den Orang Rimba deutlich darauf hingewiesen, dass es aus Sicht der Orang Rimba im Bukit Duabelas-Gebiet keine „Kubu" gibt.

Die Frage nach der „richtigen" Bezeichnung, „Kubu" oder „Orang Rimba", führt direkt zum Thema der Arbeit: Der Frage nach der ethnischen Identität der Orang Rimba. Gleich zu Beginn meiner Forschung ging es darum, WER die „Kubu" und WER die „Orang Rimba" sind und wer welche Bezeichnung aus welchen Gründen verwendet. Die Frage nach dem „Wer bist Du?" ist verbunden mit der Frage „Woran erkenne ich Dich?", denn sowohl „Kubu" als auch „Orang Rimba" leben im Wald.

---

[1] Alle in dieser Arbeit wiedergegebenen Gespräche, Interviews und Dialoge wurden in Indonesisch geführt und von mir ins Deutsche übersetzt. Ebenso gebe ich alle Zitate aus schriftlichen indonesischsprachigen Quellen in einer von mir angefertigten deutschen Übersetzung wieder.

1.2. Fragestellung der Arbeit

1.2.1. Bisherige Studien über die Orang Rimba und die Fragestellung der Arbeit

Schriftliche Arbeiten über die „Kubu“ wurden insbesondere während der Zeit der niederländischen Kolonialherrschaft in Jambi zwischen 1906 und 1940 verfasst. Als bedeutendste Arbeiten sind die von Hagen (1908), Schebesta (1926, 1928), van Dongen (1906) und Volz (1922) verfassten Monografien und ethnografischen Studien zu nennen.

Eine wichtige Unterscheidung in der Literatur aus jener Zeit ist die zwischen „wilden“ oder „Natur“-„Kubu“, die nomadisch in den Regenwaldgebieten leben, und „zahmen“, also sesshaften „Kubu“ außerhalb der Regenwälder.

Alle Untersuchungen über die „Kubu“ aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beziehen sich auf sesshafte „Kubu“-Gruppen südlich bzw. östlich des Bukit Duabelas-Gebietes, besonders auf jene, die entlang der Flüsse Rawas und Ridan an der Grenze zu Palembang lebten (Hagen 1908; Volz 1922). Die Arbeiten von Schebesta (1926) befassen sich mit den „Kubu“ am Bahar-Fluss. Bei Hagen (1908) findet sich ein Verweis auf das Vorhandensein „wilder Kubu“ im Gebiet zwischen den Flüssen Tabir und Tembesi (der Bukit Duabelas-Region), weitere Angaben zu diesen macht er jedoch nicht. Die Autoren des frühen 20. Jahrhunderts beschäftigten sich unter anderem mit der Herkunft der „Kubu“, wobei zwei konträre Theorien diskutiert wurden: Zum einen wurden die „Kubu“ als „Urvolk“ auf niedrigster Entwicklungsstufe betrachtet, zum anderen als eine degenerierte Menschengruppe klassifiziert, die durch äußere Umstände eine „kulturelle Rückentwicklung“ durchgemacht hat.

Ethnologische Studien über die Orang Rimba in der Provinz Jambi wurden nach der politischen Unabhängigkeit Indonesiens erstmals von Sandbukt (1984, 1988a, 1988b, 1995) und Persoon (1988, 1989, 1996, 2000) veröffentlicht. Diese Arbeiten beziehen sich auf nomadisch lebende Orang Rimba-Gruppen in der Bukit Duabelas-Region. Sandbukt (1988a,b) beschäftigt sich mit der Ressourcennutzung der Orang Rimba in Verbindung mit ihrer soziopolitischen Organisation und den Restriktionen, die sich durch die Abhängigkeit der Orang Rimba in der Nahrungsversorgung vom Regenwald und seinen Produkten ergeben. Zusätzlich findet sich hier eine knappe Darstellung der Glaubenswelt der Orang Rimba (Sandbukt 1984, 1988a), in der die enge Verknüpfung des Weltbildes der Orang Rimba mit ihrer nomadischen Lebensweise im tropischen Regenwald deutlich wird. Sandbukt beschreibt auch die bewusste Abgrenzung der Orang Rimba von dem sesshaften Lebensstil der übrigen Lokalbevölkerung.

Persoon (1989, 2000) setzt sich mit dem Wandel in der Ressourcennutzung auseinander, der durch die infrastrukturelle Erschließung des Lebensraumes der Orang Rimba und die Reduktion der dortigen Waldflächen herbeigeführt wurde. Dabei beschreibt er die Probleme, die sich für die Orang Rimba bei der Aufrechterhaltung ihres traditionellen Lebensstils in einer zunehmend veränderten Umwelt

und bei knapper werdenden Ressourcen ergeben (Persoon 2000). Beide Ethnologen weisen außerdem auf die negative Einstellung der sesshaften Bevölkerung und der indonesischen Regierung gegenüber dem nomadischen Lebensstil der Orang Rimba hin.

Weitere Informationen finden sich im Bereich der „grauen" Literatur. Colchester (1994) beispielsweise befasst sich mit den negativen Auswirkungen staatlicher Transmigrationsprojekte auf die Existenzbedingungen der Orang Rimba und weist auf die zunehmende politische Marginalisierung ihrer Bedürfnisse hin. Er beschreibt auch die wiederholt misslungenen Versuche der indonesischen Regierung, die Orang Rimba im Rahmen von Modernisierungsprogrammen sesshaft zu machen.

Diese Arbeiten konzentrieren sich vor allem auf die Dokumentation des Wandels der traditionellen Lebensweise der Orang Rimba (und der lokalen Bevölkerung in der Region um die Nationalparks) im ökonomisch-substantiellen Bereich. Die konkurrierenden Interessen am Wald zwischen den Orang Rimba und anderen Akteuren werden in den genannten Arbeiten auf der Ebene der Wirtschaftsweise und der damit verbundenen Form der Waldnutzung betrachtet. Die über die materielle Ebene hinausgehende gesamtgesellschaftliche Bedeutung des Waldes für die Orang Rimba und andere Akteure wird jedoch nur ansatzweise thematisiert.

Im Jahr 1995 erschien die als Dissertation verfasste Arbeit von Soetomo, der die Gesellschaft der Orang Rimba im nördlichen Bukit Duabelas-Gebiet unter struktur-funktionalistischen Aspekten untersucht. Ihr folgte 2010 die Arbeit von Sager, der sich ebenfalls mit der gesellschaftlichen Organisation der Orang Rimba in der Bukit Duabelas-Region beschäftigt. Wie bei Soetomo (1995) und Sandbukt (1984) findet sich auch bei Sager eine umfangreiche Darstellung der Glaubenswelt der Orang Rimba.

Ein Aufsatz Wawrinecs (2009) beschäftigt sich mit der politischen Marginalisierung der Orang Rimba im Konflikt um die Nutzung des Regenwaldes in Jambi.

Die vorliegende Arbeit untersucht die Diskurse und Prozesse, welche die ethnische Identität der Orang Rimba in Verbindung mit ihrem Leben im Regenwald hervorbringen.

Dabei spielt die Interaktion der Orang Rimba mit verschiedensten Akteuren auf lokaler, nationaler und globaler Ebene und deren Interessen am Wald eine zentrale Rolle. Die Konstruktion der ethnischen Identität der Orang Rimba findet in einem komplexen Feld von Beziehungen und Prozessen statt, in denen der Wald immer wieder zum Bezugspunkt wird und eine Verbindung zwischen den Akteuren herstellt. Gleichzeitig ist die ethnische Identität der Orang Rimba ein zentrales Moment in der Formulierung und Durchsetzung ihrer Ansprüche an den Regenwald als Lebensraum. Welche Handlungsmöglichkeiten sich aus der ethnischen Identität der Orang Rimba als realisierte Subjektposition im Zusammenhang mit unterschiedlichen Diskursen über Wald ergeben ist ebenfalls eine zentrale Fragestellung dieser Arbeit.

Um die Eigenschaft von Identität als dialektischem Prozess aus Eigen- und Fremdkategorisierungen zu verdeutlichen, werden die Perspektiven der Orang Rimba und die anderer Akteure im Rahmen dieser Arbeit immer wieder gegenübergestellt. Die Fragestellung dieser Arbeit, aber auch die Form der Präsentation unterscheidet sich somit deutlich von den jüngeren Veröffentlichungen über Orang Rimba in Jambi und setzt erstmals die Eigen- und Fremdkategorisierungen der Orang Rimba miteinander in Beziehung.

1.2.2. Aufbau der Arbeit

Im folgenden Kapitel 2 „Werden, wer wir sind – eine theoretische Annäherung an Identität“ werde ich eine kurze theoretische Kontextualisierung meiner Arbeit im Zusammenhang mit Theorien zu Identität vornehmen.

Anschließend gehe ich im Kapitel 3 „Der Wald: Ein Ort der Forschung“ auf die Rahmenbedingungen der Feldforschung ein. Hier stelle ich das Bukit Duabelas-Gebiet als Ort der Forschung sowie seine Bewohner vor. Vor dem Hintergrund konkurrierender Nutzungsansprüche an den Wald charakterisiere ich die Hauptakteure und ihre Interessen und Ziele in Bezug auf die Nutzung des Regenwaldes. Dabei kommt den Orang Rimba eine zentrale Rolle zu. Am Ende dieses Kapitels steht eine Reflexion über meine Rolle als Ethnologin zwischen Forscherin und Beforschter.

Im Kapitel 4 „Der Wald: Ein Ort ohne Geschichte voller Geschichten“ folgt eine Zeitreise durch die Geschichte des heutigen Provinz Jambi mit einem Schwerpunkt auf mündlichen Überlieferungen aus der Bukit Duabelas-Region. In diesen Überlieferungen wird deutlich, dass die Region zeitweilig ein Zentrum politischer Aktivitäten war mit den Orang Rimba als wichtigem Teil einer komplexen jambinesischen Gesellschaft.

Im Kapitel 5 „Der Wald: Ein Ort der Identität“ untersuche ich den Wald als Ort kultureller Bedeutung und als Ort der Identität. Dabei betrachte ich die Verbindung zwischen Orang Rimba und dem Regenwald als Lebensraum sowohl aus der Perspektive der Orang Rimba als auch aus der der sesshaften Bevölkerung. Dabei wird die unterschiedliche symbolische Bedeutung des Waldes für diese beiden Gruppen deutlich.

Im anschließenden Kapitel 6 „Der Wald: Ein Ort innerhalb und außerhalb der Nation“ thematisiere ich die Verortung der Orang Rimba innerhalb der indonesischen Nation. Der Wald wird im Rahmen der indonesischen Minderheitenpolitik als ein Ort der Geschichtslosigkeit konzipiert, dessen Bewohner von der historischen Entwicklung und den Folgen der indonesischen Unabhängigkeit durch räumliche Isolation ausgeschlossen waren und sind. Diese Perspektive kontrastiere ich mit der Wahrnehmung der indonesischen Regierung durch die Orang Rimba.

Unter der Überschrift „Der Wald: Ein Ort der Armut und des Wohlstands“ thematisiere ich im Kapitel 7 die ökonomische Bedeutung des Regenwaldes für

die Orang Rimba und diskutiere die symbolische Bedeutung des Regenwaldes als Wirtschaftsraum.

Im Kapitel 8 „Der Wald: Vom Niemandsland zum Nationalpark“ stelle ich die Fremdkategorisierung der Orang Rimba durch die Naturschutzorganisationen vor. Dabei spielt die symbolische Bedeutung des Regenwaldes als Naturschutzgebiet und Nationalpark eine zentrale Rolle. In diesem Zusammenhang konzipieren die Naturschutzorganisationen für die Orang Rimba die Subjektposition der „Edlen Wilden“. Die folgende Kritik und Adaption dieser Subjektposition durch die Orang Rimba verdeutlicht, dass ethnische Identität immer im Rahmen komplexer Machtbeziehungen zwischen globalen, nationalen und lokalen Diskursen verhandelt und hervorgebracht wird.

Das letzte Kapitel 9 „Der Wald: Ein Ort der Handlungsfähigkeit“ gibt einen zusammenfassenden Rückblick und greift die zentrale Frage der Beziehung zwischen Identität und politischer Handlungsfähigkeit wieder auf. In diesem Kapitel diskutiere ich vor dem Hintergrund der vorangegangenen Kapitel die Handlungsfähigkeit der Orang Rimba zwischen Fremdbestimmung und Autonomie.



Abbildung 1: Junge Männer aus der Bukit Duabelas-Region: Waldbewohner Bekilat (links) und Dorfbewohner Niam.

2. Werden, wer wir sind: Eine theoretische Annäherung an Identität

2.1. Identitätsgenese

Als wegweisende Wissenschaftler der theoretischen Auseinandersetzung mit Identität sind vor allem George Herbert Mead, Erving Goffmann, Harry Sullivan, Carl Rogers und Erik H. Erikson von Bedeutung. Sie beschäftigen sich hauptsächlich mit der Bildung und Entwicklung der persönlichen Identität eines Menschen. Diese persönliche Identität bezieht sich auf ein als kohärent begriffenes Selbst, dessen Entwicklung mit dem Erwachsenwerden abgeschlossen ist. Vor allem Erikson betrachtet die Entwicklung der persönlichen Identität unter sozialpsychologischen Aspekten (Erikson 1963, 1968). Dabei widmet er dem Aspekt der Einheit und Geschlossenheit der personalen Identität große Aufmerksamkeit (Driessen 2000).

Die sozialpsychologische Betrachtungsweise der Entwicklung von Identität wird in der ethnologischen Debatte durch eine soziologisch orientierte Perspektive erweitert, innerhalb derer die Beziehungen und Interaktionen zwischen sowohl zwei Individuen als auch zwischen einem Individuum und einer Gruppe im Vordergrund stehen. Diese soziale Identität in wird der Regel als Selbstdefinition eines Individuums betrachtet, die sich an der Mitgliedschaft in verschiedenen Gruppen

festmacht. Dabei erfolgt die Konstitution solcher Gruppen in und durch Interaktion mit anderen Individuen sowie den Kollektiven, denen sie angehören. Der von Mead (1973) geprägte Begriff des „Symbolischen Interaktionismus“ betont die Bedeutung von Identität als gesellschaftlichem Phänomen (Heinz 1993:18) und verdeutlicht, dass soziale Identität immer auch eine über-individuelle, kollektive Qualität besitzt. Dabei bleibt die Grundannahme jedoch, dass Identität Gleichheit und Homogenität bedeutet, und auch Kollektive werden in diesem Sinn als homogene und wenig flexible Entitäten konzipiert.

Seit den 1970ern setzt sich, ausgelöst durch Studien zu *ethnicity* und *gender,* eine radikalisierte anti-essentialistische[2], konstruktivistische Betrachtung von Identität als sozialem Prozess durch. In diesem Zusammenhang wird untersucht, wie Identitäten entstehen, wie sie sich verändern und welche Machtressourcen in diesen Prozessen eine Rolle spielen.

Im Gegensatz zu Vorstellungen einer essentialistischen Identität, die sich durch Kontinuität und Homogenität auszeichnet, betrachtet der konstruktivistisch-diskursive Ansatz Identität als flexibel und kontextuell und stellt so die in den früheren Ansätzen propagierte Statik und Stabilität von Identität in Frage. Dabei spielt das Erkennen und die Etablierung von Unterschieden, anhand derer Identitäten sich voneinander abgrenzen, eine zentrale Rolle. Nach diesem Verständnis wird Identität durch Differenzen bedingt: sie benötigt das Außen – das Andere – zur Konsolidierung der eigenen Position (u.a. Bhaba 1997; Sökefeld 1999; van Meijl 2004). Daraus resultiert, dass Identität nur durch die Beziehung zum Anderen, zu dem, was ihr fehlt, was sie nicht ist, entsteht. Die Aspekte der Gleichheit und Homogenität von Identität werden durch eine Betonung der Differenz abgelöst.

Mit der Fokussierung auf den konstruktivistischen Charakter von Identitäten und der Untersuchung von Migration, Diaspora und der Beziehung zwischen dem Lokalen und dem Globalen erscheint das Konzept „Identität“ gleichzeitig nicht mehr nur in der Einzahl, sondern vielmehr im Plural zu existieren. Identitäten werden dabei als multipel (Rosenberg 1997) und fragmentiert (Jameson 1991) verstanden, so dass die Einzigartigkeit der Identität durch Pluralität ersetzt wird. Als Ergebnis verschob sich die Aufmerksamkeit von singulären zu multiplen Identitäten, obwohl diese Bewegung im Widerspruch zu der etymologischen Bedeutung des Wortes Identität als der *sameness of self* steht (Sökefeld 1999:417, 2001).

Neben der Betonung von Differenz und Pluralität wird die Prozesshaftigkeit von Identitäten zu einem weiteren wichtigen Aspekt in ihrer theoretischen Konzeptionierung. Die Konstruktion von Identitäten wird als sich ständig vollziehender Prozess betrachtet, der niemals abgeschlossen ist (Driessen und Otto 2001). Ein Verständnis von Identität als einem eindimensionalen, erreichbaren und fixen „Endzustand“ ist nach Jenkins unmöglich:

[2] Anti-Essentialismus bedeutet nach Sökefeld (2001:1), den Untersuchten nicht a priori gewisse fixierte Wesenheiten, Kulturen, Identitäten usw. zuzuschreiben.

> Identity can *only* be understood as process, as 'being' or 'becoming'. One's identities, indeed, for who we are, is always singular *and* plural – is never a final or settled matter.
>
> (Jenkins 2004:5, Hervorhebung im Original)

Diese theoretischen Konzeptionalisierungen erschweren eine einfache Definition von Identität, die gleichzeitig ihre Komplexität berücksichtigt. Eine mögliche Definition von Identität gibt Jenkins (2004:5), indem er Identität als "systematic establishment and signification between individuals, between collectivities, and between individuals and collectivities, of relationships of similarity and difference" umreißt.

Eine genauere Betrachtung der Formulierung von Jenkins verdeutlicht ebenfalls die Schwierigkeiten, die beim Versuch einer angemessenen Definition von Identität zwangsläufig entstehen: Identität erscheint als Prozess, der sowohl Unterschiede und Ähnlichkeiten etabliert, die sowohl auf individueller als auch kollektiver Ebene zum Tragen kommen. Beim Versuch, die Prozesshaftigkeit und Komplexität von Identität zu erfassen, wird diese Definition sehr verallgemeinernd.

Eine differenziertere Definition von Identität liefert Hall (1996). Dabei bezieht er sich auf poststrukturalistische Konzeptionen von Subjekt und Diskurs und orientiert sich vor allem an den Arbeiten Judith Butlers, die in ihren Untersuchungen zur Konstitution des Subjekts psychoanalytische und diskursive Theorien zur Subjektbildung vereint und diese in einen Zusammenhang mit Identitäten und Identitätspolitik stellt. Hall definiert Identität als

> […], the point of suture between on the one hand the discourses and practices which attempt to 'interpellate', speak to us or hail us into place as the social subjects of particular discourses, and on the other hand, the processes which produce subjectivities, which construct us as subjects which can be 'spoken'. Identities are thus points of temporary attachment to the subject positions which discursive practices construct for us.
>
> (Hall 1996:5–6)

Diese Definition von Identitäten bestimmt ihren spezifischen Charakter als prozesshafte Nahtstelle zwischen Diskursen und Praxen. Die Verbindung zwischen Diskursen, Praxen und Subjekten als zentrale theoretische Begriffe in der Auseinandersetzung mit Identität folgt in den kommenden Abschnitten.

2.2. Diskurse, Subjekte und Identitäten

Im Folgenden werde ich zunächst mein Verständnis von Diskursen skizzieren und im Zusammenhang mit den Konzepten „Subjekt“ und „Individuum“ weiter ausführen. Diese bilden den theoretischen Hintergrund, vor dem ich die pro-

zessuale Konstruktion von Identitäten der Orang Rimba durch Fremd- und Eigenkategorisierung im Alltag analysieren werde.

Die Verwendung des Diskursbegriffes ist mittlerweile eine Selbstverständlichkeit in ethnologischen Arbeiten. Dabei bleibt die Definition von „Diskurs“ jedoch oft unklar. Gleichzeitig verführt eine ausufernde und vage Verwendung des Diskursbegriffes zu der Annahme, „alles wäre nur noch Diskurs“ im Sinne von sprachlich hervorgebracht. Eine solche radikal (de-)konstruktivistische Position birgt die Gefahr der Relativierung und Verschleierung realer sozialer Ereignisse und Zustände bei gleichzeitiger Negierung der sozialen Praxen und konkreten Handlungen der Menschen, die diese Zustände hervorbringen.

Die Bedeutung des Diskurses bei Foucault (Foucault 1995 [1983]) geht über eine Betrachtung der rein sprachlichen Ebene hinaus und konkretisiert sich im Begriff der „Beziehungen“. Diese Beziehungen entstehen nach Foucault zwischen Institutionen, ökonomischen und gesellschaftlichen Prozessen, Verhaltensformen, Normensystemen, Techniken, Klassifikationstypen und Charakterisierungsweisen und stellen die Bedingungen dar, unter denen der Diskurs existiert.

In Bezug auf die Orang Rimba und ihre Identität bedeutet dies, nicht nur die unterschiedlichen sprachlichen Diskurse über die Orang Rimba zu untersuchen, sondern auch, durch welche Beziehungen zu und zwischen den einzelnen Akteuren sich die Identität der Orang Rimba im Alltag konkretisiert. Die Beziehungen zwischen staatlichen und nicht-staatlichen Institutionen, zwischen ökonomischen Interessen am Regenwald und Naturschutzgedanken sowie zwischen diversen lokalen Werte- und Normensystemen stellen die Bedingungen dar, unter denen die Diskurse und ihre Praxen über die ethnische Identität der Orang Rimba existieren. Auch die Handlungsfähigkeit der Orang Rimba als ethnische Gruppe wird durch die Beziehung der Orang Rimba zu diesen Akteuren und den Beziehungen der Akteure und ihren Praxen untereinander bestimmt.

Die Untersuchung von Diskursen ist für Foucault verbunden mit der Analyse von Macht, die Diskurse strukturiert und die sich durch Diskurse legitimiert. Um zu verdeutlichen, dass Macht für ihn nicht lediglich eine politische Struktur ist, in der es Herrschende und Beherrschte gibt, sondern dass Macht in allen menschlichen Beziehungen präsent ist, verwendet Foucault den Begriff „Machtbeziehungen“. Als Machtbeziehungen bezeichnet Foucault

> [.] Beziehungen, in denen der eine das Verhalten des anderen zu lenken versucht. Das sind also Beziehungen, die man auf verschiedenen Ebenen, unter verschiedenen Formen finden kann; diese Machtbeziehungen sind bewegliche Beziehungen, was heißt, dass sie sich verändern können und nicht ein für alle mal gegeben sind.
>
> (Foucault 1993 [1984]:19)

Oder:

> [...]. Die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.
>
> (Foucault 1983 [1976]:94)

Macht und Diskurs stehen in einer wechselseitigen Beziehung zueinander, wobei sich die Machtverhältnisse innerhalb der Diskurse, aber auch durch Marginalisierung von Diskursen äußern.

Für Foucault verbinden sich nicht nur Macht, sondern auch Wahrheit und Wissen im Diskurs. Als Wahrheit gilt dabei ein „Ensemble von Regeln, nach denen das Wahre vom Falschen geschieden wird" (Foucault 1978:53). Die Produktion der Wahrheit findet über die Ausschaltung, Marginalisierung oder Verschüttung devianter Wissensarten im Namen eines „wahren Wissens" statt. In Bezug auf den Regenwald präsentiert sich die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise des Regenwaldes als objektive Wahrheit, in der der Regenwald ein Ökosystem aus Flora und Fauna darstellt. Diese Betrachtung bestimmt gleichzeitig den Umgang mit dem Wald. Konkurrierende Konzepte von Struktur und Funktion des Regenwaldes wie das der Orang Rimba, bei dem der Regenwald eine beseelte Lebenswelt darstellt, in der Gottheiten als einflussreiche Akteure Handlungen bestimmen, erscheinen als marginaler Diskurs, der neben der hegemonialen naturwissenschaftlichen Konzeption kaum Bestand hat.

Um die Komplexität der Beziehungen von Macht, Diskursen, Wissen und Wahrheit in einem Begriff zu erfassen, hat Foucault (1983 [1976]) den Begriff des „Dispositivs" eingeführt. Ein Dispositiv bezeichnet eine Diskursformation, in der Macht, Recht und Wahrheit verknüpft und in Praktiken institutionalisiert sind, die menschliches Begehren und gesellschaftliche Not befriedigen und somit gesellschaftliche Realitäten hervorbringen.

Im Mittelpunkt von Foucaults Schriften steht die Frage nach der Subjektivation des Menschen: Die Frage nach der Freiheit des Subjektes ist für Foucault mit der Paradoxie verbunden, dass das Subjekt immer schon mit Hilfe kultureller Muster gedacht und konstituiert ist, die die ethisch-moralische Freiheit des Subjekts erst ermöglichen. Der abendländischen Grundidee eines durch Freiheit und Emanzipation zu sich selbst findenden Subjekts setzt Foucault ein Subjekt entgegen, das in Abhängigkeit von Macht-Wissens-Diskursen mittels bestimmter Techniken produziert und kontrolliert wird.[3]

[3] Eine wichtige Rolle nehmen in diesem Zusammenhang die „Techniken des Selbst" ein, durch die sich das Subjekt gemäß bestimmter gesellschaftlich-religiöser Normen selbst „produziert" (Foucault 1983 [1976]).

In Abhängigkeit von solchen Diskursen werden die Orang Rimba entweder als zurückgebliebene und primitive „Kubu“ von der indonesischen Regierung oder als „edle Wilde“ durch europäische Naturschützer konzipiert.

Judith Butler (1991, 1997, 2001) erweitert die genealogische Analyse der Subjektkonstitution Foucaults. Im Anschluss an Foucaults Auffassung von Subjekten als Wirkung von Diskurs- und Machtbeziehungen gilt Butlers Interesse vor allem dem Vorgang der Subjektivation als Schnittstelle diskursiver und psychischer Formen der Macht. Zentral ist dabei die Frage, wie eine solche Subjektkonzeption als Begriff der politischen Handlungsfähigkeit eingesetzt werden kann. Subjektivation bezeichnet „den Prozess des Unterworfenwerdens durch die Macht und zugleich den Prozeß der Subjektwerdung“ (Butler 2001:8). Die Form der Macht ist in Bezug auf die Subjektivation also paradox, da sie das Subjekt nicht nur unterwirft, sondern gleichzeitig seine Existenz erst ermöglicht. So erscheint die Subjektivation als „grundlegende Abhängigkeit von einem Diskurs, den wir uns nicht ausgesucht haben, der jedoch paradoxerweise erst unsere Handlungsfähigkeit ermöglicht und erhält“ (ebd.).

Die Beziehung zwischen Subjektivation und Handlungsfähigkeit ist für die Orang Rimba zur Sicherung ihres Lebensraumes Regenwald zentral. Die unterschiedlichen Diskurse, primitive „Kubu“ oder edle „Naturschützer“, implizieren für die Orang Rimba unterschiedliche Möglichkeiten der politischen Artikulation und Teilhabe und somit unterschiedliche Qualitäten der Handlungsfähigkeit.

In der zu Beginn der Arbeit wiedergegebenen Unterhaltung während einer Busfahrt wird die Eigenbezeichnung „Orang Rimba“ durch meinen Gesprächspartner negiert. Diese Weigerung der Anerkennung der Orang Rimba als „Orang Rimba“ und ihre Bezeichnung als „Kubu“ mit den ihnen zugeschriebenen Eigenschaften verdeutlicht den Zusammenhang zwischen Namen und sozialen Kategorien. Diesen beschreibt Butler folgendermaßen:

> Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst – in einem Diskurs, der zugleich dominant und indifferent ist. Soziale Kategorien bezeichnen zugleich seine Unterordnung und Existenz.
>
> (Butler 2001:25)

Die Namen „Kubu“ und „Orang Rimba“ werden somit zu sozialen Kategorien. Das Subjekt wird erst durch die Identifizierung mit bestimmten Subjektpositionen, die durch Kategorien und Namen gekennzeichnet werden, gesellschaftlich anerkannt und existent. Nach Butler (1997:201) ist der Name der Ort, an dem sich die Identifizierung abspielt und der so zum Sitz der Identifizierung wird. Der Eigenname ist also referentiell und stellt die Identität des Objekts in der Zeit sicher (Butler 1997:213). Auch Hark begreift Identität als „Ergebnis einer Reihe von Identifizierungen“ (Hark 1996:31) und setzt diese mit Namen gleich, indem sie

schreibt: „Die Namen, sprich: Identitäten, sind Schauplätze des Kampfes um die Macht, die Welt in den eigenen Begriffen zu erklären und zu ordnen“ (ebd.).
Der Kampf der Orang Rimba, als „Orang Rimba“ und nicht als „Kubu“ bezeichnet zu werden, stellt dabei sowohl einen Kampf um die Anerkennung der eigenen Lebensweise als auch um eine selbstbestimmte Existenz dar.

2.3. Kultur und ethnische Identität

Ethnische Identität bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch, unabhängig von ihrer spezifischen theoretischen Konzeptualisierung oder analytischen Fassbarkeit, die Zugehörigkeit zu oder zumindest die Bezugnahme auf eine bestimmte ethnische Gruppe. Ethnische Identität wird so zu einer von vielen möglichen Identitäten einer Person, deren Bedeutung kontextuell variiert.

Ebenso wie Identität an sich wurden auch ethnische Gruppen lange Zeit als homogen und fix verstanden, als kohärente und relativ geschlossene Entitäten, und als „Träger“ distinkter Kulturen imaginiert und behandelt. Die Vorstellung von Homogenität impliziert die Annahme, dass die Identität des Individuums die Identität der jeweiligen Gruppe spiegelt. Die ethnische Zugehörigkeit des Individuums wurde, genauso wie seine Identität, als präexistentiell konzipiert. Ebenso wie die Gruppen wurden auch die daraus resultierenden ethnischen Identitäten ihrer Mitglieder als stabil und homogen angesehen.

In der Betrachtung von ethnischen Gruppen hat, ebenso wie in der Konzeptualisierung von Identität, ein Paradigmenwechsel von primordialistisch-objektivistischen Positionen hin zu konstruktivistischen, anti-essentialistischen Perspektiven stattgefunden.[4] Einen wichtigen Bezugspunkt in diesem Prozess stellt die Definition ethnischer Gruppen von Max Weber (1972 [1923]) dar, der sie nicht als Ergebnis objektiver Blutsgemeinschaft, sondern als subjektiv vorgestellte Gemeinschaft definiert und somit der individuellen Wahrnehmung der Akteure eine zentrale Rolle beimisst.[5] Mit dieser veränderten Perspektive setzte sich in der Ethnologie die Auffassung durch, dass nicht eine gemeinsame Herkunft der

---

[4] Im weiteren Verlauf prägte vor allem die Auseinandersetzung zwischen Vertretern subjektivistischer und objektivistischer Positionen die Debatte um ethnische Identität. Die Vertreter dieser beiden theoretischen Strömungen betrachteten ethnische Identität entweder als Grund für die Persistenz ethnischer Gruppen oder aber als Ergebnis des strategischen Einsatzes bestimmter kultureller Merkmale und ihrer Instrumentalisierung zur Durchsetzung bestimmter Ziele.

[5] „Wir wollen solche Menschengruppen, welche auf Grund von Aehnlichkeiten des äußeren Habitus oder der Sitten oder beider oder von Erinnerungen an Kolonisation und Wanderung einen subjektiven Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit hegen, derart daß dieser für die Propagierung von Vergemeinschaftung wichtig wird, dann, wenn sie nicht ‘Sippen’ darstellen, ‘ethnische’ Gruppen nennen, ganz einerlei, ob eine Blutsgemeinsamkeit vorliegt oder nicht“ (Max Weber 1972:237).

Gruppenmitglieder ihre gemeinsamen Interessen bestimmt, sondern gemeinsame Interessen zu einer Betonung der gemeinsamen Herkunft führen, die so als Konsequenz eines gemeinsamen Handelns erscheint.

Zu dieser Neuorientierung hat auch Barth (1969) beigetragen, der aufzeigte, dass die Entstehung ethnischer Gruppen und ethnischer Gruppenzugehörigkeit immer im Zusammenhang mit der Abgrenzung von anderen ethnischen Gruppen stattfindet. Barth bezieht sich in seiner Theorie von Ethnizität auf die zu Beginn des Kapitels erwähnten Arbeiten von E. Eriksons sowie die von E. Hughes, der die Relationalität ethnischer Gruppen herausarbeitete. Hughes' (1994 [1948]) zentrale Argumente fasst Jenkins folgendermaßen zusammen:

> Ethnic cultural differences are a function of 'group-ness', the existence of a group is not a reflection of cultural difference. Furthermore, ethnic groups imply ethnic relations, and ethnic relations involve at least two collective parties, they are not unilateral. Identity is a matter of the outs as well as the ins. A concomitant of this point of view is the injunction that we should not, e.g., study a minority group – which is all a relational notion – without also studying the majority.
>
> (Jenkins 1997:11)

Barth elaborierte dieses Konzept und legte seinen analytischen Schwerpunkt auf die Perspektive der Akteure, ihre Fremd- und Selbstzuschreibungen. Er untersuchte die sozialen Prozesse, die Grenzen produzieren und reproduzieren und so die Differenzierung zwischen ethnischen Kollektiven organisieren. Diese Prozesse der Grenzziehung und Differenzierung betrachtet Barth hauptsächlich als Funktion ethnischer Identität und weniger als eine Frage objektiver Kulturunterschiede. Die Entstehung von ethnischen Gruppen und von Gruppenzugehörigkeit wird damit zum Ergebnis individueller und kollektiver Prozesse zwischen Gruppen und ihren Mitgliedern, so dass ethnische Identität als „Aspekt sozialer Organisation und nicht von Kultur" (Jenkins 1997:18) gefasst werden kann.

2.4. Symbole und ethnische Identität

Die ethnische Identität der Orang Rimba muss als Prozess der Differenzierung zu anderen Gruppen betrachtet werden. Solche Prozesse finden vor dem Hintergrund kultureller Ordnungs- und Orientierungssysteme statt. Diese basieren auf (un)geteilten Bedeutungen von Zeichen und Symbolen und ermöglichen Eigen- und Fremdkategorisierungen zwischen den Orang Rimba und anderen ethnischen Gruppen. Beinsen beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen:

> Ethnische Ordnungsmodelle werden für die Individuen auf der Grundlage von Symbolformationen, die sich auf Objekte und Handlungen gründen, zu subjektiv erfahrbaren Identifikationskriterien. [...] Die ethnische Differen-

> zierung ist damit kein imaginäres Konstrukt, sondern Ausdruck gesellschaftlich-sozialer Praxis. Deren konkrete soziokulturellen Formen bilden die Grundlage ethnischer Distinktionskriterien. Innerhalb dieser Praxis produzieren, reproduzieren und verändern Menschen ihre soziokulturellen Bedeutungssysteme und materiellen Lebensbedingungen.
> (Beinsen zitiert in Salzborn 2006:110)

Woodward (1997b:12) beschreibt diesen Zusammenhang wie folgt: "In fact, identity is relational, and difference is established by symbolic marking in relation to others." Symbolformationen werden zu Identifikationskriterien, die kulturelle Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der konkreten soziokulturellen Praxis produzieren und reproduzieren.

Dabei werden Zeichen wie „Regenwald" zu Symbolen, die in verschiedenen Kontexten und vor unterschiedlichen kulturellen Hintergründen unterschiedliche Bedeutungen haben. Diese Zeichen und Symbole werden so zu Referenzkriterien der Identifizierung, da die Symbolsysteme als Ordnungs- und Orientierungssysteme für die individuellen Mitglieder ethnischer Gruppen fungieren: "Identities are produced, consumed and regulated within culture – creating meanings through symbolic systems of representation about identity positions which we might adopt" (Woodward 1997a:2).

Der Regenwald wird als Zeichen oder Symbol innerhalb kultureller Ordnungs- und Orientierungssysteme mit bestimmten Bedeutungen belegt. Anhand geteilter oder differierender symbolischer Bedeutungen des Regenwaldes lassen sich „ethnische" Differenzen zwischen den Orang Rimba und Nicht-Orang Rimba etablieren und ethnische Identitäten produzieren. Die Bedeutung des Regenwaldes innerhalb dieses Prozesses wird in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit untersucht.



Abbildung 2: Penguwar aus Makakal Hulu als Ethnologe.

3. Der Wald: Ein Ort der Forschung

3.1. Das Bukit Duabelas-Gebiet und seine Bevölkerung

Das Bukit Duabelas-Gebiet, dessen Name übersetzt „zwölf Hügel" bedeutet, liegt im Zentrum der Provinz Jambi auf der Insel Sumatra und erstreckt sich über die Distrikte Sarolangun, Muaratebo und Batanghari. Hier befindet sich ein zusammenhängendes Tiefland-Regenwaldgebiet, das im Jahr 2000 als „Bukit Duabelas-Nationalpark" mit einer Größe von 65.000 ha unter Schutz gestellt wurde.

Meine Feldforschung habe ich vor allem in und um diesen Nationalpark zwischen Dezember 2003 und Februar 2005 durchgeführt. Im Jahr 2007 habe ich eine zweimonatige Restudy angeschlossen, so dass der Forschungsaufenthalt insgesamt 16 Monate betrug. Stellenweise wurden die Ergebnisse der Feldforschung durch Informationen zu aktuellen Entwicklungen ergänzt, die ich während weiterer Kurzaufenthalte in den Jahren 2010 und 2011 dokumentieren konnte.

Neben seiner hohen Biodiversität liegt die besondere Bedeutung des Bukit Duabelas-Nationalparks in seiner Funktion als letztes Rückzugsgebiet der etwa 1300 semi-nomadisch lebenden Orang Rimba (SOKOLA 2004), die sich vom Jagen und Sammeln bestimmter Tiere und Pflanzen des Regenwaldes ernähren. Zusätzlich be-

treiben die Orang Rimba Brandrodungswanderfeldbau zum temporären Anbau von Knollen (Cassava) und Trockenreis. Die Orang Rimba sind zur Aufrechterhaltung ihrer Lebensweise auf den Schutz des Tiefland-Regenwaldes angewiesen.

In der Bukit Duabelas-Region haben in den vergangenen dreißig Jahren intensive demografische und strukturelle Veränderungen stattgefunden, die die Lebenssituation der Orang Rimba stark beeinflusst und gleichzeitig zur Entstehung des Bukit Duabelas-Nationalparks geführt haben:

Mit dem Bau des „Sumatra Highways“ in den 1980er Jahren, der als Hauptverkehrsachse den Norden Sumatras mit der Südspitze der Insel verbindet, begann eine intensive infrastrukturelle Erschließung der Provinz Jambi, verbunden mit der großflächigen Rodung des Tiefland-Regenwaldes.

Die bewaldete Fläche der Provinz Jambi verringerte sich von etwa 72% im Jahr 1980 (Potter und Lee 1998) auf 39% (2.1 Mio. ha) im Jahr 2010 (Badan Pusat Statistik Provinsi Jambi 2011). Hauptfaktoren für die Reduktion der Waldflächen waren der kommerzielle Holzeinschlag und die Umwandlung von Wald in landwirtschaftliche Nutzflächen für den großflächigen Anbau von Ölpalmen sowie die Bereitstellung von Land für Siedler im Rahmen von Transmigrationsprojekten. Von den 2.1 Mio. ha verbleibenden Waldflächen waren im Jahr 2010 lediglich 190.000 ha als geschützter Wald *(hutan lindung)* von der Forstbehörde klassifiziert (Badan Pusat Statistik Provinsi Jambi 2011). Die verbleibenden, nicht geschützten Waldflächen sind zur kommerziellen Nutzung und Umwandlung in Forstplantagen vorgesehen.

Mit zunehmender Entwaldung hat sich auch die Bevölkerungszusammensetzung in der Bukit Duabelas-Region stark verändert. Bis zu ihrer infrastrukturellen Erschließung war die Region mit durchschnittlich drei Personen pro Quadratkilometer (Potter und Lee 1998) vergleichsweise dünn besiedelt. Neben der autochthonen sesshaften Bevölkerung (Orang Melayu, Orang Melayu Jambi) lebten vor allem nomadische oder semi-nomadische Jäger-und-Sammler-Gruppen wie die Orang Rimba in den ausgedehnten Waldgebieten.

Im Rahmen staatlich initiierter Transmigrationsprojekte wurden ab den 1970er Jahren Menschen von den dicht besiedelten Inseln Java, Bali und Madura auf die weniger dicht besiedelten Inseln, die *„outer islands“* des indonesischen Archipels, umgesiedelt.

Während dieses Prozesses fanden im Bukit Duabelas-Gebiet zwischen 1983 und 1997 ca. 25.000 Familien, vor allem aus Zentral- und Ost-Java, eine neue Heimat. Diese Familien umfassten im Durchschnitt vier Personen. Den Familien wurden im Rahmen der staatlich organisierten Transmigration jeweils eine Unterkunft und 2,5 ha Land zur Verfügung gestellt, auf dem sie Nahrungsmittel zum Eigenbedarf anbauen konnten. Dabei wurden lokale Rechte an Wald und Land von der indonesischen Regierung ignoriert und die entsprechenden Ländereien mit staatlichen Zertifikaten, welche die Migranten als rechtmäßige Eigentümer auswiesen, vergeben.

Die nährstoffarmen Böden Jambis und eine den ökologischen Gegebenheiten nicht angepasste Bewirtschaftungsform machten für die Siedler eine immer weitere Ausdehnung ihrer Ackerflächen oft unumgänglich, um das eigene Überleben zu sichern (Scholz 1988). Auf der Suche nach neuem Ackerland drangen sie auch verstärkt ins Innere des Waldes vor und erschlossen sich hier durch (Brand-)Rodung zusätzliche Nutzflächen.

Für die im verbleibenden Waldgebiet lebenden Orang Rimba bedeutete dieses Vorgehen der Migranten, neben der kommerziellen Abholzung, eine zusätzliche Bedrohung ihres Lebensraumes (WARSI 2000). Auch mussten die Orang Rimba mit den neuen Siedlern in Konkurrenz um bestimmte Produkte des Waldes treten (Persoon 2000). In einer rückblickenden Bewertung der ersten fünf von der Weltbank initiierten Transmigrationsprojekte in Indonesien zwischen 1976 und 1988 heißt es:

> The most shocking finding for the Bank's staff, but long signalled by NGOs like Survival International, was that the Bank's projects in Sumatra had 'had [a] major negative and probably irreversible impact' on the Kubu people, nomadic forest dwellers relying on shifting cultivation, hunting and gathering in the forests of southern Sumatra. The Bank audit notes that 'although the existence of the Kubu in the area has been known since project planning, little effort has been made to deal with their problems. [...]'
>
> (Colchester 1994)

Um wenigstens einen Teil des Tieflandregenwaldes zu schützen, wurden bereits im Jahr 1984 ca. 30.000 ha Wald von der Forstbehörde als „Mensch und Biosphärenreservat" ausgewiesen. Dieser Status reglementierte sowohl die Abholzung als auch die Nutzung von Forstprodukten.

Die Migration in das Bukit Duabelas-Gebiet wurde von der indonesischen Regierung dennoch weiter vorangetrieben, da aus staatlicher Perspektive dort viel ungenutztes Land zur freien Verfügung stand. Parallel dazu erfolgte zu dieser Zeit, sowohl durch staatliche als auch private Betriebe, die Anlage von jeweils mehrere tausend Hektar umfassenden Ölpalmplantagen. Durch den großflächigen Anbau von Ölpalmen, vor allem auf Sumatra und Borneo, sollte Palmöl als wichtiges indonesisches Exportgut weiter gefördert werden.

Der Großteil der Transmigrantenfamilien bestritt ihren Lebensunterhalt durch Lohnarbeit auf diesen Plantagen oder durch den eigenständigen Anbau von Ölpalmen im Rahmen eines Kooperationsvertrages mit den Betreibern der Großplantagen.

Der wirtschaftliche Boom des Ölpalmsektors veranlasste ab Mitte der 1990er Jahre zudem einige tausend Familien und Einzelpersonen aus anderen Teilen Sumatras, ihren Umzug in die Region selbstständig zu organisieren (mündliche Mitteilung Büro für Transmigration Bangko 2005). Diese Entwicklungen führten zu weiterem Druck auf die verbleibenden Waldgebiete, so dass im Jahr 2000 das „Mensch und Biosphärenreservat" um 35.000 ha erweitert und sein Schutzstatus

zum „Nationalpark“ geändert wurde. Diese Änderung wurde von der Forstbehörde vor allem aufgrund der Lobbyarbeit von WARSI, einer lokalen Nicht-Regierungsorganisation (*non-governmental organisation,* NGO) vorgenommen. Auf die spezifische Geschichte und Bedeutung der Unterschutzstellung des Bukit Duabelas-Waldes werde ich später im Kapitel „Vom Niemandsland zum Nationalpark“ detaillierter eingehen.

Im Jahr 2005 war der Nationalpark im Süden und Westen umgeben von Transmigrationsgebieten (etwa 50.000 ha) sowie Gummibaum- und Ölpalmplantagen (insgesamt über 90.000 ha); im Norden und Osten grenzte er vorwiegend an Waldgebiete (ca. 27.000 ha), die der kommerziellen Holzproduktion dienen. Er bildet so eine Insel tropischen Tiefland-Regenwaldes, deren Randzonen infrastrukturell gut erschlossen sind.

3.2. Soziopolitisches Umfeld der Feldforschung

Die soziopolitischen Strukturen im Bukit Duabelas-Gebiet werden vor allem durch wirtschaftliche Faktoren und Aspekte der ethnischen Identität bestimmt. Zugang zu wirtschaftlichen Ressourcen und politischem Einfluss steht oft in Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Gruppe. Die autochthone Bevölkerung und die Migranten verfolgen meist unterschiedliche Subsistenzstrategien, ihre Landnutzungsansprüche stehen oft in Konkurrenz zueinander.

Die aus Java stammenden Siedler, insbesondere die der zweiten Generation, sind fast ausschließlich in der Ölpalmindustrie beschäftigt, sie arbeiten als Erntehelfer, Pflanzer, LKW-Fahrer oder Arbeiter in den umliegenden Plantagen oder Fabriken international agierender Konzerne. Ein Großteil der Siedler besitzt mittlerweile zudem eigene kleine Ölpalmplantagen (meist zwischen 2 bis 20 ha) und Gemüsegärten, in denen jedoch nur für den Eigenbedarf angebaut wird. Der Aufbau der kommerziellen Ölpalmplantagen und die positive Entwicklung des Palmölsektors führten noch im Jahr 2010 zu Arbeitsmigration aus anderen Regionen Sumatras in das Bukit Duabelas-Gebiet.

Die Orang Melayu/Orang Jambi sind kaum in das Palmölgeschäft involviert, sondern bauen vorwiegend *cash crops* (besonders Chili) und Kautschuk/Gummi *(karet)* an. Weitere wichtige Erwerbsquellen sind der Handel mit Forstprodukten (Rattan, Honig, Harze) und der Holzeinschlag. Der Forst- und Naturschutzpolitik der indonesischen Behörden steht vor allem diese Bevölkerungsgruppe negativ gegenüber, da sie ihre traditionellen Nutzungsrechte am Wald und seinen Produkten gefährdet sieht. Der Nationalparkstatus des Bukit Duabelas-Gebietes wird vom Großteil der autochthonen Bevölkerung ignoriert. Gleichzeitig beschuldigt die autochthone Bevölkerung die javanischen Transmigranten und in diesem Zusammenhang auch die indonesische Regierung des „Landraubs“ und legitimiert so das eigene landwirtschaftliche Vordringen in den Nationalpark. Den Programmen der im Bukit Duabelas-Gebiet arbeitenden NGOs stehen die Dorfbewohner

ebenfalls meist negativ gegenüber, da für sie die Arbeit der NGOs mit weiteren Einschränkungen der Waldnutzung in Verbindung steht.

3.2.1. Beziehung zwischen Orang Rimba und sesshafter Bevölkerung

Sowohl Migranten als auch die sesshafte autochthone Bevölkerung unterhalten Handelsbeziehungen mit den Orang Rimba, die in Sumatra von der Öffentlichkeit allgemein als „Kubu" bezeichnet werden. „Kubu" dient hier als Sammelbegriff für alle in den Provinzen Jambi und Palembang lebenden Gruppen, deren Lebensweise nicht dem von der indonesischen Regierung propagierten Bild eines „modernen Staatsbürgers" entspricht. Diese Sicht auf die Orang Rimba findet sich auch bei der sesshaften Bevölkerung rund um den Nationalpark. Abgesehen von ökonomischen Interaktionen werden die „Kubu" meist gemieden und wenig freundlich behandelt.

Auf Grund der Aufmerksamkeit, die die Orang Rimba von den NGOs erfahren, wird von der lokalen Bevölkerung oft gemutmaßt, die Orang Rimba seien für die Anwesenheit der NGOs im Bukit Duabelas-Gebiet verantwortlich, weshalb die Kontakte zwischen Orang Rimba und NGOs oft mit Skepsis betrachtet werden.

Neben der Interaktion mit der sesshaften Bevölkerung haben auch die Programme staatlicher und nicht-staatlicher Institutionen einen bedeutenden Einfluss auf das Leben der Orang Rimba und den Erhalt des Regenwaldes als ihrem Lebensraum. Diese werde ich im Folgenden kurz vorstellen.

3.2.2. Staatliche und nicht-staatliche Institutionen

Nach meiner Ankunft in der Provinzhauptstadt Jambi absolvierte ich Behördenbesuche zum Erhalt notwendiger Genehmigungen und um meiner Meldepflicht als ausländische Forscherin nachzukommen. Neben der Universität Jambi besuchte ich die Forstverwaltung, Sozialbehörden und die Nicht-Regierungsorganisation WARSI (Warung Informasi Konservasi Indonesia), um meine Forschung vorzustellen und aktuelle Informationen über das Bukit Duabelas-Gebiet und seine Bewohner zu erhalten. Alle Gesprächspartner zeigten Interesse und Verständnis für mein Forschungsvorhaben und versorgten mich diesbezüglich mit Tipps und Informationen.

Sobald ich jedoch mit der konkreten Planung meiner Abreise ins Bukit Duabelas-Gebiet begann, versuchten sowohl staatliche Einrichtungen, Studierendenorganisationen als auch NGOs mein Forschungsvorhaben für ihre jeweiligen Interessen zu gewinnen und mich von der Kooperation mit den anderen Einrichtungen abzubringen. Zu diesem Zeitpunkt wurde deutlich, dass sowohl die Orang Rimba als auch der Bukit Duabelas-Nationalpark gesellschaftspolitisch aktuelle Themen in Jambi waren, die zu Interessen- und Kompetenzkonflikten zwischen den verschiedenen staatlichen, aber auch nicht-staatlichen Institutionen führten.

Gleichzeitig sind die Diskurse und Praxen dieser Institutionen zentrale Elemente in der Konstitution der ethnischen Identität der Orang Rimba. Durch ihre Perspektive auf die Orang Rimba und die damit verbundenen Programme, beispielsweise die Sesshaftmachung der Orang Rimba oder den Schutz des Regenwaldes, beeinflussen sie auch die Wahrnehmung der Orang Rimba in großen Teilen der sesshaften Bevölkerung. Diese Diskurse unterschiedlicher Akteure bezüglich der Orang Rimba zu erfassen, war neben der Forschung mit den Orang Rimba ein wichtiger Bestandteil meiner Feldforschung.

Sozialdepartment

Indonesische Behörden wie das Sozialdepartment (Department Sosial, DEPSOS) und andere Stellen der Provinzregierung führen seit längerem Programme zur „Modernisierung", das bedeutet vor allem Sesshaftmachung und Islamisierung, ethnischer Gruppen durch, deren Lebensweise nicht mit der herrschenden Vorstellung einer fortschrittlichen indonesischen Nation kompatibel ist.[6]

Auch im Norden, Westen und vor allem im Süden des Bukit Duabelas-Gebietes wurde bereits mehrfach versucht, Orang Rimba-Gruppen im Rahmen dieser Regierungsprogramme sesshaft zu machen. Sie sollen durch die Bereitstellung von Hütten, kleinen Landparzellen und anderen Mitteln zur Aufgabe ihrer semi-nomadischen Lebensweise im Regenwald bewogen werden und sich in die Gemeinschaften der umliegenden Dörfer integrieren. Die meisten dieser Versuche scheiterten bisher, da die Orang Rimba nach einigen Monaten wieder in den Regenwald und zu ihrer gewohnten Lebensweise zurückkehrten. Die Hütten und Landparzellen verkauften sie vorher meist an Bewohner der umliegenden Dörfer. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Minderheitenpolitik der indonesischen Regierung erfolgt im Kapitel „Der Wald – ein Ort innerhalb und außerhalb der Nation".

Forstbehörden/Naturschutzbehörde

Neben der Minderheitenpolitik hat auch die Forst- und Naturschutzpolitik der indonesischen Regierung direkte Auswirkungen auf das Leben der Orang Rimba. Nach der großflächigen Rodung des Waldes wird seit einigen Jahren die Ausweisung ihres Lebensraumes als Nationalpark zur Gefahr für die Orang Rimba. Im Jahr 2005 hat die für Naturschutz zuständige Abteilung der indonesischen Forstbehörden (Balai Konservasi Sumber Daya Alam, BKSDA) damit begonnen, einen konkreten Managementplan für den Bukit Duabelas-Nationalpark zu entwickeln. Dabei wird die Anwesenheit der Orang Rimba innerhalb des Schutzgebietes nun zu einem Problem, da dies nicht mit den internationalen Kriterien eines Nationalparks vereinbar ist, denn nach IUCN-Kriterien sollen mindestens 75% eines Na-

6 Berichte über Versuche, die „Kubu" sesshaft zu machen, finden sich bereits bei Hagen (1908) und van Dongen (1906).

tionalparks frei von anthropogenen Einflüssen sein.[7] Die indonesischen Naturschutzbehörden sind außerdem der Auffassung, dass die Orang Rimba durch ihre Lebensweise den Regenwald zerstören würden.

Die dem BKSDA unterstellte Naturschutzbehörde KSDA (Konservasi Sumber Daya Alam) plant daher in Zusammenarbeit mit dem Sozialdepartment DEPSOS mittelfristig eine Zwangsumsiedlung und Sesshaftmachung der innerhalb des Bukit Duabelas-Nationalparks lebenden Orang Rimba, die keinerlei rechtliche Ansprüche auf ihren Lebensraum geltend machen können: Die Forstgesetzgebung erkennt zwar offiziell traditionelle Waldnutzungsrechte der ländlichen Bevölkerung an, de facto befinden sich jedoch alle Waldgebiete im Besitz des Staates, der letztendlich auch allein die Nutzungsform der Wälder bestimmt.

Durch die Vergabe von Holzkonzessionen und insbesondere durch die Unterschutzstellung des Bukit Duabelas-Gebietes ist der sesshaften Bevölkerung das Anlegen von Gummibaumplantagen innerhalb des Waldes oder die Umwandlung von Regenwald in landwirtschaftliche Nutzflächen (*cash crops*, Gummibaum- und Ölpalmplantagen) nicht mehr gestattet. Auch die Nutzung bereits existierender Gummibaumplantagen ist seit der Einrichtung des Nationalparks nicht mehr erlaubt. Besonders im Norden des Bukit Duabelas-Gebietes gehört der „illegale" Holzeinschlag zum Haupterwerb der sesshaften Bevölkerung. Weite Teile im Inneren des Nationalparks sind bereits abgeholzt worden. Seit der Ausweisung dieses Gebietes als Nationalpark haben Holzfäller jedoch wesentlicher schneller mit Sanktionen durch die Behörden zu rechnen als früher. Im Kapitel „Vom Niemandsland zu Nationalpark" stelle ich neben der Entstehungsgeschichte des Bukit Duabelas-Nationalparks auch die Forst- und Naturschutzpolitik der Provinzregierung detailliert vor.

Warung Informasi Konservasi Indonesia

Trotz der großen Anzahl von Nicht-Regierungsorganisationen, die sich dem Naturschutz in Indonesien verschrieben haben, war bis zum Jahr 2004 nur die NGO Warung Informasi Konservasi Indonesia (WARSI) in der Bukit Duabelas-Region aktiv. Neben dem Erhalt des Tieflandregenwaldes ist die Förderung der Interaktionsfähigkeit der Orang Rimba mit der sesshaften Bevölkerung durch Alphabetisierung ein Arbeitsschwerpunkt WARSIs. Aufgrund WARSIs Engagement gegen illegalen Holzeinschlag, gegen illegales Anlegen von Ackerflächen und für die Ausweisung des Bukit Duabelas-Gebietes als Nationalpark ist der Großteil der lokalen sesshaften Bevölkerung WARSI und seinen Mitarbeitern gegenüber negativ eingestellt. Unter den Orang Rimba existiert keine homogene Einstellung gegenüber WARSIs Arbeit.

[7] Die IUCN (International Union for Conservation of Nature) hat 1978 Kriterien für Nationalparks aufgestellt, die internationale Anerkennung erlangt haben.

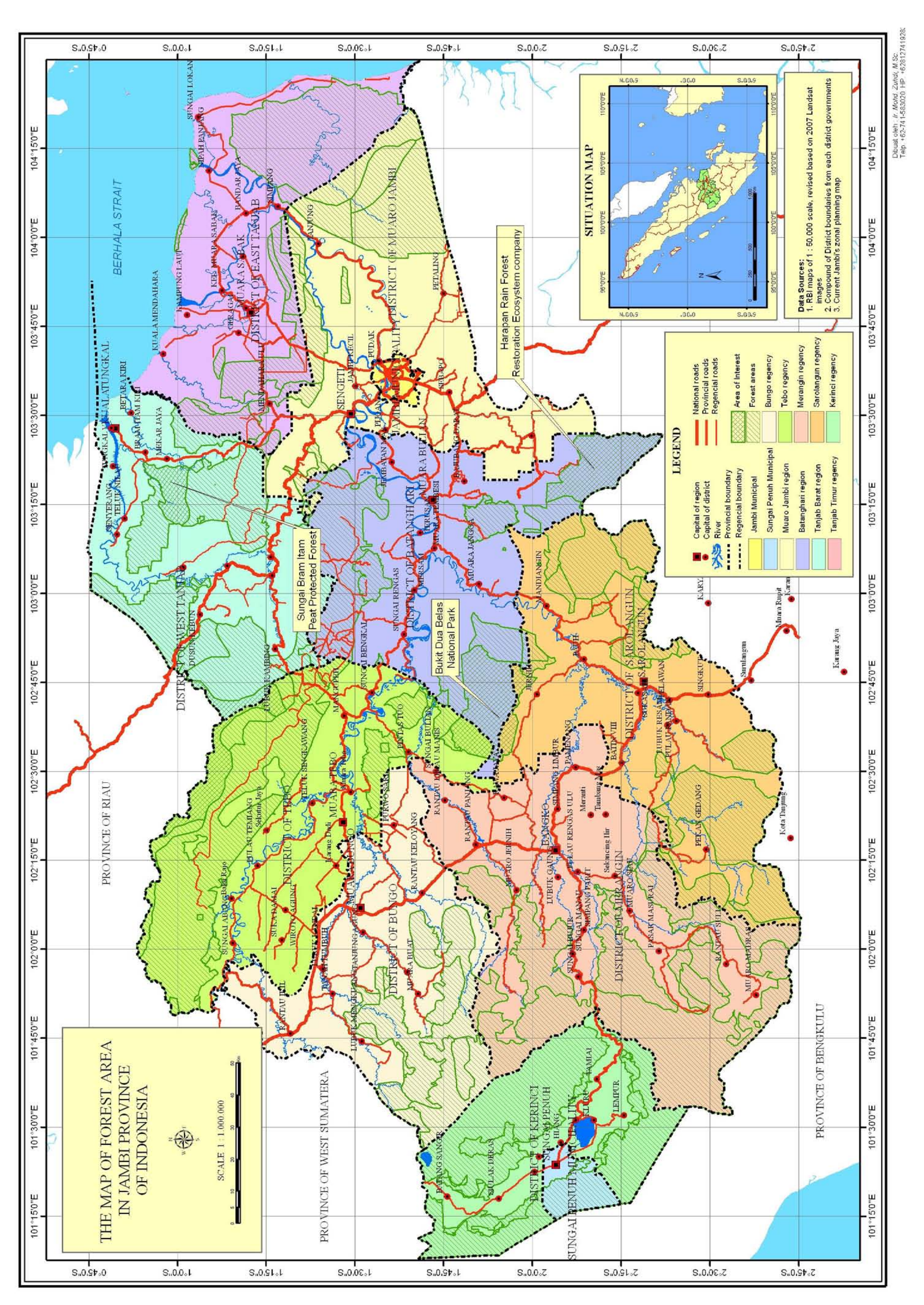


Abbildung 3: Lage des Bukit Duabelas-Gebietes in der Provinz Jambi in Sumatra. (Quelle: Universität Jambi 2010).

SOKOLA

Die von einigen Orang Rimba in Makakal Hulu im Jahr 2004 ins Leben gerufene Nicht-Regierungsorganisation SOKOLA unterscheidet sich in Programm, Zielsetzung und vor allem in der Struktur und Arbeitsweise deutlich von WARSI. In der Zusammenarbeit mit den Forst- und Naturschutzbehörden kommt es wiederholt zu Kompetenzstreitigkeiten und Auseinandersetzungen zwischen den beiden NGOs und ihren Mitarbeitern.

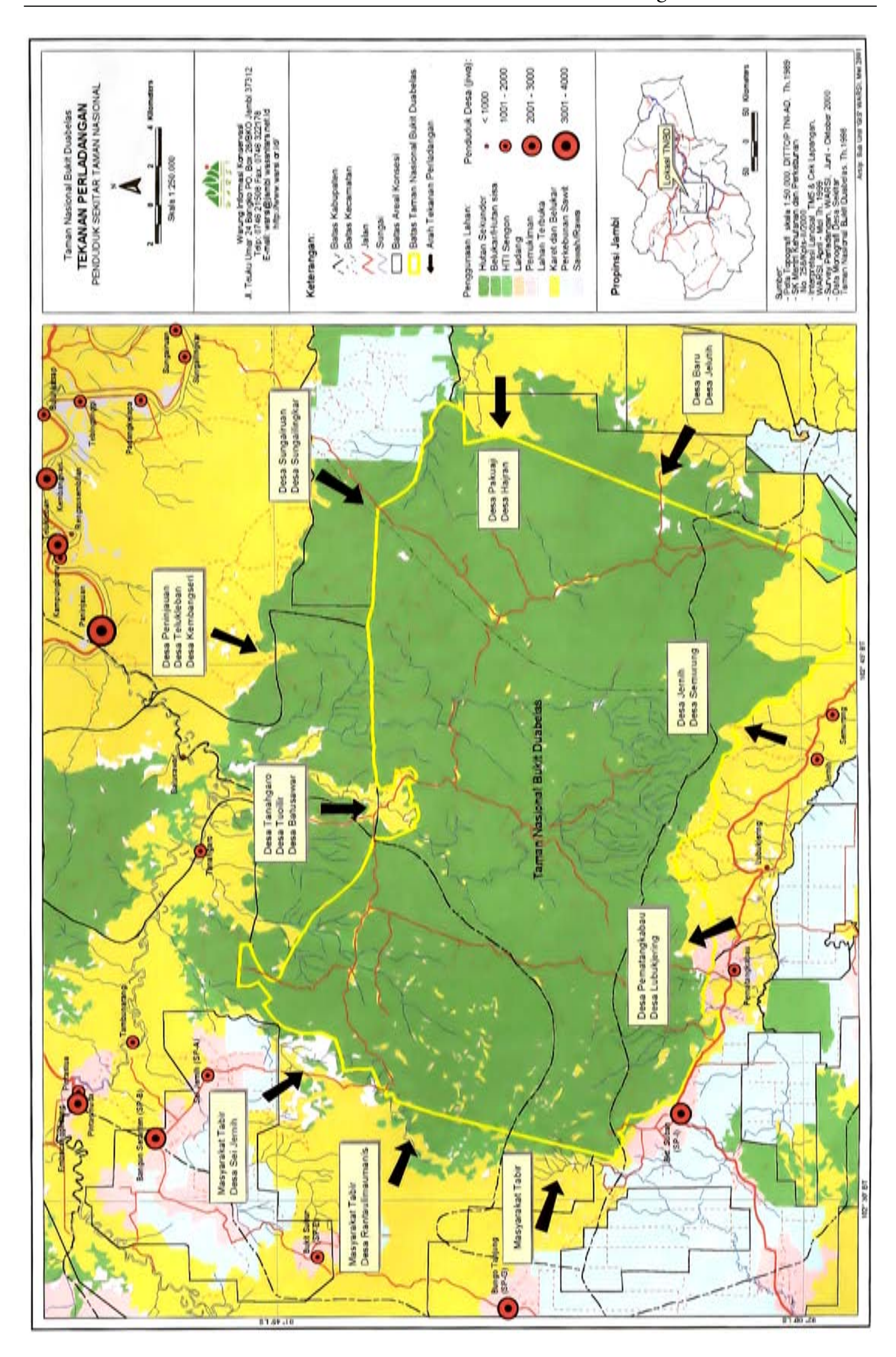
Erst mit der Gründung von SOKOLA hat eine intensivere Vernetzung der Orang Rimba mit anderen NGOs stattgefunden. Diese haben jedoch bis zum Ende meiner Feldforschung im Februar 2005 keine Rolle für die Situation der Orang Rimba und den Erhalt des Waldes als Lebensraum der Orang Rimba gespielt. Mit dem Beginn der praktischen Umsetzung des Nationalparkmanagementplanes (Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Duabelas, RPTNBD) ab dem Jahr 2007 hat eine intensivere Zusammenarbeit zwischen SOKOLA und den indonesischen NGOs Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI – Friends of the Earth Indonesia) und Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN – Allianz der Adat-Gesellschaften des Archipels) begonnen. Mit der Rolle internationaler NGOs und der Bedeutung von nationaler und internationaler Naturschutzpolitik und Naturschutzdiskursen für die Orang Rimba beschäftige ich mich ausführlich in den Kapiteln „Vom Niemandsland zum Nationalpark“ und „Der Wald – ein Ort der Handlungsfähigkeit“ am Ende dieser Arbeit.

3.3. Makakal Hulu als Ort der Feldforschung

Der Bukit Duabelas-Nationalpark wird, in Abhängigkeit von den fünf Hauptflüssen im Nationalparkgebiet, in fünf Regionen unterteilt: Air Hitam, Makakal, Kejasung Besar, Kejasung Kecil und Serengam.

Etwa die Hälfte der im Nationalpark ansässigen 1200 Orang Rimba lebt in der Großregion Makakal, die in Makakal Hulu („stromaufwärts“) und Makakal Hilir („stromabwärts“) unterteilt ist. Ein weiteres Viertel der Orang Rimba lebt in den Regionen Kejasung Besar und Kejasung Kecil, die restlichen Personen verteilen sich ungefähr gleichmäßig auf die Regionen Air Hitam und Serengam. Entsprechend ihres Lebensraumes ordnen sich die Orang Rimba einer dieser fünf Gruppen zu. Sie bezeichnen sich entsprechend als „Orang Makakal Hulu“, „Orang Air Hitam“, etc.

Die innerhalb des Bukit Duabelas-Nationalparks lebenden Orang Rimba können nicht als homogene Gruppe in Bezug auf ihre Lebensentwürfe und politischen Ziele betrachtet werden. Hinsichtlich ihrer Forderungen nach dem Erhalt des Regenwaldes als Lebensraum tritt jedoch ein Großteil von ihnen gegenüber der lokalen Bevölkerung und auch gegenüber der Regierung durchaus geschlossen auf. Meine Forschung habe ich vor allem mit den Orang Rimba der Region Makakal



Taman Nasional Bukit Duabelas
TEKANAN PERLADANGAN
PENDUDUK SEKITAR TAMAN NASIONAL
Skala 1:250.000
Warung Informasi Konservasi
Jl. Teuku Umar 24 Bangko P.O. Box 28/BKO Jambi 37312
Keterangan:
Batas Kabupaten
Batas Kecamatan
Jalan
Sungai
Batas Areal Konsesi
Batas Taman Nasional Bukit Duabelas
Arah Tekanan Perladangan
Penggunaan Lahan:
Hutan Sekunder
Belukar/Hutan sisa
HTI Sengon
Ladang
Pemukiman
Lahan Terbuka
Karet dan Belukar
Perkebunan Sawit
Sawah/Rawa
Penduduk Desa (jiwa):
< 1000
1001 - 2000
2001 - 3000
3001 - 4000
Propinsi Jambi
Lokasi TNBD
Taman Nasional Bukit Duabelas
Desa Peninjauan
Desa Telukleban
Desa Kembangseri
Desa Tanahgaro
Desa Tuoilir
Desa Batusawar
Desa Sungairuan
Desa Sungailingkar
Masyarakat Tabir
Desa Sei Jernih
Masyarakat Tabir
Desa Rantaulimaumanis
Masyarakat Tabir
Desa Pakuaji
Desa Hajran
Desa Pematangkabau
Desa Lubukjering
Desa Jernih
Desa Semurung
Desa Baru
Desa Jelutih

Abbildung 4: Bukit Duabelas-Nationalpark und Umgebung. Die gelbe Linie markiert die Grenze des Nationalparks. Bewaldete Regionen sind grün dargestellt, gelbe Flächen markieren Kautschukvorkommen und hellblaue Flächen markieren Ölpalmanbaugebiete. Die schwarzen Pfeile markieren landwirtschaftliche Aktivitäten der Bevölkerung in den Randgebieten des Nationalparks, die Namen der Dörfer sind in den gelb unterlegten Kästen zu lesen. (Quelle: WARSI 2003)

Hulu im Nordwesten des Bukit Duabelas-Nationalparks durchgeführt. Hier leben etwa 350 Orang Rimba, die nach eigenen Aussagen mehr an der Weiterführung ihrer bisherigen Lebensweise im tropischen Regenwald und seinem Erhalt interessiert sind als die Orang Rimba-Gruppen in den anderen Teilen des Nationalparks. Dies zeigt sich unter anderem durch die Gründung der eigenen Nicht-Regierungsorganisation SOKOLA und andere Aktivitäten zum Schutz des Regenwaldes. Um das immer weitere Anlegen von Feldern und Plantagen der sesshaften Bevölkerung in den Waldrandzonen zu verhindern, haben die dortigen Orang Rimba-Gruppen gemeinsam damit begonnen, im nordwestlichen Randgebiet des Bukit Duabelas-Nationalparks (Region Makakal) Waldgärten anzulegen. Diese Gärten, die einen durchgängigen Gürtel entlang des Waldrandes bilden sollen, haben die Funktion eines „lebenden Schutzwalls“ *(hompongon* oder *huma setopon)* gegenüber dem Vordringen der Siedler, da nach lokalem Recht *(adat)*[8] der Einschlag von Holz und das Anlegen von Feldern im Wald hinter diesen Gärten der Orang Rimba nicht mehr erlaubt ist und sanktioniert werden kann.

Der aktive Kampf dieser Orang Rimba um den Erhalt des Waldes und den Schutz seiner Grenzen war neben den bereits bestehenden Kontakten ein Grund für die Wahl der Region Makakal Hulu als Ort der Feldforschung.

Makakal Hulu ist bislang weniger von illegalem Holzeinschlag betroffen als die anderen Gebiete des Nationalparks, so dass das Verhältnis zwischen Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung in dieser Region weniger spannungsgeladen ist. Dadurch war es leichter, mich zwischen beiden Gruppen zu bewegen und auch bei Aufenthalten im Wald die Infrastruktur der Dörfer zu nutzen (z.B. Verpflegung, Transportmittel).

Neben einigen Tagesreisen in den nördlichen Teil fand ein kürzerer Forschungsaufenthalt im südlichen Teil des Nationalparks, Air Hitam, statt. Dieser stellte eine wichtige Ergänzung zu den Untersuchungen in Makakal Hulu dar, da einige Orang Rimba-Gruppen in Air Hitam in von der Regierung für sie angelegten Siedlungen leben und sich stark an der Lebensweise der Bewohner der umliegenden Dörfer orientieren.

Außerdem führte der Ethnologe Oyvind Sandbukt in den 1980er Jahren Untersuchungen in Air Hitam durch, so dass durch einen Aufenthalt in dieser Region

[8] Der Begriff *adat* bezeichnet lokale kulturelle Werte- und Orientierungssysteme in Indonesien. Die Bedeutung des Begriffs wird in Kapitel 5.1.3 eingehend behandelt.

der Wandel seit Sandbukts Untersuchungen dokumentiert und Parallelen bzw. Unterschiede zwischen den Orang Rimba-Gruppen von Makakal Hulu und Air Hitam untersucht werden konnten.

Im Folgenden werde ich mein methodisches Vorgehen während der Feldforschung darstellen und in diesem Zusammenhang bereits einige grundlegende Aspekte der sozialen Organisation der Orang Rimba kurz anreißen.

Die Orang Rimba der Region Makakal Hulu leben in verwandtschaftlich organisierten Gruppen von etwa 15–35 Personen *(rombongon)*. Die temporären Wohnorte der einzelnen Gruppen liegen Stunden- bis Tagesmärsche voneinander entfernt. Die Feldforschung erforderte den wechselnden Aufenthalt bei mehreren dieser Gruppen, um soziale Strukturen und politische Entscheidungsprozesse erfassen zu können. Der Wechsel der Untersuchungsorte sowie die erforderliche Anpassung an die auch im Alltag von großer Mobilität geprägte Lebensweise der semi-nomadischen Orang Rimba machte eine „stationäre" Feldforschung und die Einrichtung eines permanenten „Wohnortes" während der Zeit bei den Orang Rimba unmöglich.

Einen Schwerpunkt der Feldforschung bildete die Begleitung der Orang Rimba bei der Gründung von SOKOLA sowie der Entwicklung und Umsetzung ihres Programms. Dieser Teil der Feldforschung dokumentiert u.a. die Auseinandersetzung mit Dorfbewohnern, Forst- und anderen Regierungsbehörden sowie lokalen NGOs. Aber auch die Organisation von Fernsehauftritten, Radiosendungen, Presseinterviews, mit denen die Ziele der NGO bekannt gemacht werden sollten, sowie die Akquirierung finanzieller Unterstützung waren Teile der Arbeit von SOKOLA, die ich begleitet habe.

Die Frage nach der Bedeutung des Regenwaldes bei der Konstruktion der ethnischen Identität der Orang Rimba erfordert die Betrachtung des Regenwaldes aus der Perspektive unterschiedlicher Akteure. Die Begleitung des Kampfes der Orang Rimba um ihren Lebensraum ermöglicht eine detaillierte Analyse der Interessen aller beteiligten Akteure sowie die Dokumentation der darin verwandten Strategien und Argumentationen.

Die Entscheidung, mich während meiner Feldforschung vorwiegend auf die Aktivitäten von SOKOLA zu beziehen, hat auch die Intensität meiner Kontakte mit einzelnen Menschen aus Makakal Hulu geprägt. Von den elf in Makakal Hulu lebenden Orang Rimba-Gruppen sind vor allem fünf Gruppen im Kampf um den Regenwald aktiv.

An der Gründung und Umsetzung des Programms von SOKOLA beteiligten sich vor allem junge, unverheiratete Männer. Auf Grund der zu Beginn dieses Kapitels dargestellten rasant verlaufenden Veränderungen im Bukit Duabelas-Gebiet sind die Jugendlichen von heute die erste Generation, für die die direkte Interaktion mit der sesshaften Bevölkerung außerhalb des Waldes fast selbstverständlich ist. Gleichzeitig sind sie die erste Generation der bislang analphabetischen Orang Rimba, die durch den Einsatz von NGOs Lesen, Schreiben und Rechnen gelernt hat. Diese Jugendlichen, die neben ihrer eigenen Sprache *bahaso Rimbo* auch die

Nationalsprache *bahasa Indonesia* lernen und zunehmend beherrschen, dienen der älteren Generation der Orang Rimba als wichtige Vermittler im Austausch mit der sesshaften Bevölkerung sowie den indonesischen Behörden.[9]

Von den Erwachsenen engagieren sich neben verheirateten Männern und Frauen vor allem die *penghulu,* die Gruppenoberhäupter, die gleichzeitig Inhaber bestimmter politischer Ämter sind. Sie vertreten keine einheitliche Meinung hinsichtlich des Programms von SOKOLA, ihre Unterstützung des Programms ist für das Gelingen der Umsetzung jedoch zentral.

Ein weiterer Grund für die besondere Aktivität von Männern im Zusammenhang mit SOKOLA sind die Geschlechterrollen innerhalb und außerhalb des Waldes: Orang Rimba-Frauen stehen unter einem besonderen „Schutz", der die Interaktion mit Männern von außerhalb des Waldes verhindern soll. Umgekehrt würden viele Akteure außerhalb des Waldes Orang Rimba-Frauen nicht als Verhandlungspartnerinnen akzeptieren. Durch meine Fokussierung auf die Aktivitäten zum Schutz des Regenwaldes habe ich den Großteil meiner Zeit hauptsächlich mit Männern verbracht, so dass der überwiegende Teil der in dieser Arbeit wiedergegebenen Interview- und Gesprächsausschnitte aus Unterhaltungen mit männlichen Gesprächspartnern stammt. Durch die viele gemeinsam verbrachte Zeit ergab sich ein persönliches Verhältnis, das die Erörterung bestimmter Themenfelder möglich machte, und einige der jungen Männer wurden zu sogenannten „Hauptinformanten". Der *male bias* der repräsentierten Meinungen und Aussagen spiegelt nicht die Gesellschaftsstruktur und Machtverhältnisse im Alltag der matrilinearen und matrilokalen Orang Rimba wieder, verdeutlicht aber umgekehrt, dass das Feld der politischen Auseinandersetzung um den Bukit Duabelas-Regenwald zunehmend männlich dominiert ist.[10]

3.3.1. Soziopolitische Strukturen in Makakal Hulu

Bevor ich einige der zentralen Persönlichkeiten aus Makakal Hulu vorstelle, werde ich einen kurzen Überblick über die politische und verwandtschaftliche Organisation der Orang Rimba in Makakal Hulu geben. Dies erleichtert eine Einordnung der vorgestellten Personen in das soziale Beziehungsgefüge innerhalb des Nationalparks.

[9] Beziehungen zwischen Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung haben bis zur Ankunft der Migrantenfamilien in sehr engem Rahmen und fast ausschließlich über Mittelsmänner stattgefunden. Diese Beziehung werde ich im Kapitel „Der Wald: Ein Ort ohne Geschichte voller Geschichten" aufgreifen.

[10] Das *adat* der Orang Rimba verbietet es, Frauen und Mädchen sowie Kinder unter fünf Jahren zu fotografieren oder ihre Namen zu nennen, da davon ausgegangen wird, dass sonst die Gefahr, dass die porträtierten Personen Opfer von schwarzer Magie *(pellet)* werden, steigt. Aus dem gleichen Grund dürfen Fotos von Männern nur mit deren Einverständnis veröffentlicht werden.

Die Zusammensetzung der einzelnen *rombongon* basiert, wie bereits erwähnt, auf verwandtschaftlichen Beziehungen. Die Zugehörigkeit zu einer solchen Gruppe wird durch die matrilineare Deszendenz, also die Abstammung mütterlicherseits, bestimmt, wie es auch bei den sesshaften Orang Melayu außerhalb des Waldes der Fall ist.[11] In Kombination mit der matri- und uxorilokalen Wohnsitzregelung der Orang Rimba führt dies zum Zusammenleben mehrerer Generationen von Müttern und Töchtern innerhalb einer Gruppe. Die Brüder dieser Frauen verlassen den *rombongon* ihrer Herkunftsfamilie spätestens nach ihrer Heirat, wenn das frisch vermählte Paar an den Wohnort der Ehefrau und deren Mutter zieht, um dort einen eigenen Haushalt zu gründen. Da die gesellschaftliche und politische Autorität innerhalb der *rombongon* und der einzelnen Haushalte von beiden Geschlechtern gleichermaßen ausgeübt wird, ist die Ergänzung der matrilinearen Abstammung mit der uxorilokalen Wohnsitzregelung eine pragmatische und elegante Lösung, um potentielle (Autoritäts-)Konflikte zwischen dem Bruder und dem Ehemann einer Frau zu vermeiden (Stone 1998).[12]

Als optimale Form der Heirat wird unter den Orang Rimba die matrilaterale Kreuzcousinenheirat betrachtet. Durch die Präferenz der matrilateralen Kreuzcousinenheirat werden Beziehungen zwischen den einzelnen Orang Rimba-Gruppen im Bukit Duabelas-Gebiet etabliert. Oppitz beschreibt diese Heiratsform folgendermaßen: „Die Formen der Heirat mit der Kreuzcousine aber sind Methoden, die Kommunikation zwischen gesellschaftlichen Gruppen auf systematische Weise herzustellen“ (Oppitz 1975:99). Für die Orang Rimba bedeutet dies, dass alle beteiligten Gruppen in Makakal Hulu und auch darüber hinaus im Rahmen eines verallgemeinerten Tauschsystems von Heiratspartnern miteinander in Beziehung stehen. Nach Lévi-Strauss (1981 [1949]) findet sich der verallgemeinerte Tausch nur in sogenannten „harmonischen Ordnungen“ wieder. Unter harmonischen Ordnungen verstand er solche Systeme, bei denen die Regeln der Residenz und der Abstammung gleich sind, etwa Matrilinearität in Verbindung mit Matrilokalität, so wie bei den Orang Rimba.

Rechte zur Nutzung von Nichtholzforstprodukten in bestimmten Gebieten sowie Waldgärten und einzelne Frucht- und Honigbäume werden von den Orang Rimba matrilinear vererbt. Ein Großteil dieser Nutzungsrechte wird als Gruppenrecht, im Falle bestimmter einzelner Bäume (z.B. bei *sialong*-Bäumen, in denen Honigbienen ihre Nester bauen, oder bei bestimmten Durianbäumen) individuell unter den Frauen vererbt. So sind letztendlich einzelne *rombongon* mit bestimmten

[11] Die Deszendenzregelung der Minangkabau in Westsumatra ist ebenfalls matrilinear. Dies könnte ein Hinweis auf eine mögliche Verbindung zwischen Orang Rimba und Minangkabau sein, die ich im Kapitel „Der Wald: Ein Ort ohne Geschichte voller Geschichten“ unter dem Aspekt der Herkunft der Orang Rimba betrachte.

[12] Audrey Richards (1950) bezeichnet diese Spannung zwischen Ehemann und Bruder einer Frau in matrilinearen Gesellschaften als „matrilinear puzzle“. Zentrale Frage ist für sie, wie solche Gesellschaften mit der Kombination männlicher Autorität und weiblicher Deszendenz umgehen, um diese Spannungen aufzulösen.

Waldgebieten assoziiert, in denen oder in deren Nähe sie sich auch während Perioden der Wanderschaft bevorzugt aufhalten. Diese Gebiete werden nach den Namen ihrer Hauptflüsse benannt, die jeweils Nebenarme der fünf großen, den Nationalpark strukturierenden Flüsse sind. Die Namensgebung der einzelnen *rombongon* erfolgt ebenfalls in Bezug auf diese Flüsse, oft in Kombination mit dem Namen des Mannes mit der meisten Autorität in dieser Gruppe. Beispielsweise *rombongon* Sarko Jernang (Name des Flusses) oder *rombongon* Sarko Jernang Bepak Bolum (Name eines Mannes). Auf die Geschlechterrollen, Erbrechte und weitere Formen und Bedingungen der Eheschließung gehe ich im Kapitel „Der Wald: Ein Ort der Identität“ ein.

Zusätzlichen Aufschluss über die soziale Position einzelner Orang Rimba-Persönlichkeiten gibt eine Betrachtung der Verwandtschaftsterminologien in Makakal Hulu. Wichtige Differenzierungsmerkmale innerhalb dieses klassifikatorischen Systems sind Alter und Geschlecht. Die Bedeutung einzelner Positionen innerhalb des Verwandtschaftssystems lässt sich anhand ihrer weiteren Differenzierung erkennen. So wird im Falle des Mutterbruders, dem in der Kombination von Matrilinearität, Uxorilokalität und matrilateraler Kreuzcousinenheirat eine besondere Rolle zukommt, der Term *mamok* (Onkel) nochmals unterschieden in *uwak,* den ältesten Mutterbruder, und *pamok,* den jüngsten Mutterbruder. Diese verwandtschaftlichen Positionen sind mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten eines Mannes in Bezug auf den Haushalt und die Kinder seiner Schwester verbunden. Übergreifend werden die Mutterbrüder und Söhne einer Gruppe auch als *waris di atas bathin,* als Erben, die über der (Verwandtschafts-)Gruppe stehen, bezeichnet.[13] Ebenso findet eine weitere terminologische Differenzierung zwischen ältester und jüngster Tochter *(bungsonye)* statt, für welche auch unterschiedlich hohe Brautpreise von den Eltern verlangt werden.

Neben verwandtschaftlichen Beziehungen sind auch politische Ämter in der Strukturierung des sozialen Lebens im Bukit Duabelas-Nationalpark von Bedeutung. Insgesamt gibt es fünf hierarchisch gegliederte Ämter vom *temenggung* bis zum *anak dalam:*

Amtsbezeichnung	Zuständigkeit
temenggung	höchste politische und rechtliche Instanz
depati	verantwortlich für strafrechtliche Angelegenheiten
mangku	Ansprechpartner für Probleme allgemeiner Art, auch in Streitfällen mit der sesshaften Bevölkerung

[13] Als „Bathin“ oder „Batin“ wurde die autochthone Bevölkerung innerhalb des Herrschaftsbereichs des Sultans in Jambi zwischen 1400 und 1900 bezeichnet. Gleichzeitig dient *bathin* als Bezeichnung ethnischer oder politischer Gruppen.

menti	zuständig für die Beschaffung von Informationen zur Lösung von Rechtsstreitigkeiten
anak dalam	verantwortlich für den Austausch von Informationen mit anderen *rombongons*
tengganai[14]	Rechtsexperte, Berater des *temenggung*
kepala adat	*adat*-Experte, Überwacht die Einhaltung des *adat*

Die Positionen des *tengganai* und des *kepala adat* sind vor allem mit beratenden Tätigkeiten außerhalb dieser Struktur verbunden. Es handelt sich um übergeordnete Instanzen, die den Amtsinhabern beratend zur Seite stehen und auf deren Meinung im Rahmen von Entscheidungsfindungen viel Wert gelegt wird. Sie haben jedoch keine Entscheidungsbefugnisse. Beide Positionen genießen höchstes Ansehen, alle angeführten Ämter dürfen nur von Männern bekleidet werden.

Die Inhaber dieser politischen Ämter werden von der Orang Rimba-Gemeinschaft bestimmt, das höchste Amt des *temenggung* kann jedoch nur von einer Person übernommen werden, die in einem konsanguinen Verwandtschaftsverhältnis zu dem vorherigen *temenggung* steht. Die oben genannten Ämter erstrecken sich in ihrem Einflussbereich in der Regel auf eine der fünf Großregionen im Bukit Duabelas-Nationalpark. Jede Region hat also ihre eigenen politischen Vertreter. Eine intensivere Beschäftigung mit der rechtlichen und politischen Entscheidungsfindung der Orang Rimba erfolgt im Kapitel „Der Wald: Ein Ort der Identität".

Im folgenden Abschnitt werde ich die Amtsinhaber und weitere für meine Arbeit zentrale Persönlichkeiten aus Makakal Hulu kurz vorstellen. Die erst genannte Bezeichnung ist die offizielle Anrede der Personen als Amtsinhaber, der in Klammern gesetzte Name ist der soziale Name der Person und wird in der Regel im Gespräch und bei informellen Anlässen verwendet.

Temenggung Mirak (Bepak Krendo)[15]	Ort: Sungai Gemuruh Temenggung Mirak ist etwa 60 Jahre alt, er bekleidet das höchste Amt des *temenggung* seit etwa 20–30 Jahren.
Tengganai Langkap (Bepak Peniti Benang)	Ort: Sarko Jernang
Depati Begaji (Bepak Becanang)	Ort: Sarko Rompon

[14] Als *tengganai* oder *tengganai tuo* wird im Kontext von Teilen der Melayu Jambi-Bevölkerung auch der Mutterbruder bezeichnet. Darauf gehe ich im Kapitel „Der Wald: Ein Ort ohne Geschichte voller Geschichten" näher ein.

[15] Temenggung Mirak ist im Jahr 2007 verstorben.

Mangku Nyurung (Bepak Masar)	Ort: Sungai Lubuk Bekerang
Menti Ngandun (Bepak Pengusai)	Ort: Sungai Pengelaworon Er ist der jüngere Bruder Temenggung Miraks und hat zwei Ehefrauen. Seine erste Frau ist die Cousine seiner zweiten Frau, die eine Schwester der Mutter Bekilats ist.

Zusätzlich habe ich im Verlauf der Feldforschung einige Gespräche mit Temenggung Tarib in der Region Air Hitam führen können. Neben diesen Amtsinhabern spielten vor allem folgende junge Männer eine zentrale Rolle bei der Gründung von SOKOLA:

Bekilat	Schwager des Tengganai Langkap
Peniti Benang	Sohn des Tengganai Langkap
Mijak	Ziehsohn der zweiten Frau von Menti Ngandun, Induk Penguwar (Schwester der Mutter von Bekilat).
Besemi	Bruder von Mijak
Pengendum	Enkel des Temenggung Mirak
Beconteng	jüngerer Bruder von Pengendum
Pemilang Laman	Stiefsohn des Menti Ngandun, Sohn von Induk Penguwar, älterer Bruder von Penguwar
Penguwar	Stiefsohn des Menti Ngandun, Sohn von Induk Penguwar, jüngerer Bruder von Pemilang Laman
Siomban	Sohn des Temenggung Mirak, jüngerer Bruder von Betatay
Betatay	Sohn des Temenggung Mirak, älterer Bruder von Siomban

Während der Feldforschung haben jedoch immer auch Kontakte und Gespräche mit weiteren Personen, auch Frauen, außerhalb dieses Kreises stattgefunden. Die in dieser Arbeit verwendeten Personennamen und Ortsbezeichnungen wurden von meinen Gesprächspartnern selbst ausgesucht. Teilweise wollten sie unter ihrem realen Namen, teilweise unter Pseudonymen genannt werden. Alle Abbildungen und Zitate der Orang Rimba gebe ich mit ihrem ausdrücklichen Einverständnis wieder.

In dieser Arbeit verwende ich aus praktisch-sprachlichen Gründen teilweise die homogenisierende Formulierungen „die Orang Rimba", „die sesshafte Bevölkerung"

oder „die Transmigranten". Diese Formulierungen bezeichnen jedoch nicht zwangsläufig eine kollektive Gruppenposition, sondern beziehen sich auf die Aussagen oder Handlungen einzelner oder mehrerer Personen. Alle Gruppen zeichnen sich durch eine Heterogenität aus, in der einzelne Personen individuelle Ziele und Lebensentwürfe verfolgen. Individuelle Strategien und Konzepte wiederum können kontextuell und situativ variabel sein. Durch die Darstellung unterschiedlicher Aussagen in einem gemeinsamen Kontext versuche ich, der Individualität von Meinungen ein kleines Stück weit Ausdruck zu geben. Durch diese Form der Darstellung hoffe ich, die Pluralität und Prozesshaftigkeit von Identitäten zu verdeutlichen.[16]

3.4. Zwischen Forscherin und Beforschter: Selbstreflexion

Die persönlichen Bezüge zu einzelnen Gruppen oder Personen spielten während der Feldforschung eine zentrale Rolle für meine Akzeptanz als deutsche Ethnologin und für die Bereitwilligkeit, mit der meine Forschung unterstützt und meine Fragen beantwortet wurden. Auch die Tatsache, dass ich eine Frau bin, bestimmte oft die Art und Weise wie man mir begegnete und welche Auskünfte mir gegeben wurden.

Während der Begegnungen mit den unterschiedlichsten Menschen war es jedoch nie nur meine Person, die Fragen stellte und Antworten suchte. Immer war auch ich gefordert, Auskunft über mein Tun, meinen kulturellen und beruflichen Hintergrund etc. zu geben, um für meine Gesprächspartner einschätzbar und kategorisierbar zu werden. Erst durch den mir zugeschriebenen Status (oder meine Identität) als Deutsche, (unverheiratete) Frau und Ethnologin wurde ich zu einer Person, der bestimmte Informationen zugänglich gemacht oder verwehrt wurden. Dabei unterschieden sich die mir zugeschriebenen Rollen und die damit verbundenen Erwartungen an mein Verhalten durch verschiedene Akteure mitunter deutlich voneinander.

Um diese unterschiedlichen Beziehungen zu illustrieren, werde ich meine Rolle als Ethnologin und als „Gast" bei den Orang Rimba in Makakal Hulu und im Dorf Bugno Tanjung kurz darstellen:

Bei den Orang Rimba hatte ich als Gast, als Fremde in ihrer Kultur, ein gewisses „Kontingent" an Fehlverhalten, das mir nachgesehen wurde, da ich „es ja nicht besser weiß". Anders als bei der javanischen Dorfbevölkerung oder anderen indonesischen Bekannten wurde ich jedoch nicht als Gast, dem gegeben werden muss, betrachtet, sondern es wurde erwartet, dass ich den Orang Rimba Nahrungsmittel und andere Kleinigkeiten wie beispielsweise Zigaretten mitbringe, um ihnen meine Wertschätzung zu zeigen. War ich bei Dorf- oder Nachbarschaftsvorstehern zu Gast, wurde mir, wie es die javanische Gastfreundschaft gebietet, Tee serviert.

---

[16] Für eine Diskussion der ethnografischen Methode hinsichtlich der Macht des Autors im Zusammenhang mit der (Re)präsentation der „Beforschten" siehe Clifford (1993), Fabian (1993) und Marcus (1998).

Bei den Orang Rimba hingegen wurde von den Erwachsenen, insbesondere den Inhabern politischer oder sozialer Ämter, erwartet, dass ich ihnen Tee oder Kaffee serviere.

Ein weiterer Unterschied war auch die Teilhabe an alltäglichen Vorgängen wie Kochen oder der Nahrungsbeschaffung. Während ich bei der Dorfbevölkerung darauf insistieren musste, aktiv am Kochen, Gemüseschneiden etc. teilnehmen zu dürfen, musste ich bei den Orang Rimba meine „Tauglichkeit“ durch harte Arbeit unter Beweis stellen. Die Orang Rimba, insbesondere die Frauen, luden mich von sich aus ein, mich an der Feldarbeit und dem Jagen und Sammeln zu beteiligen. Zur Zeit der Reisernte stellte ich mich beim Reisstampfen anscheinend recht ungeschickt an, und nach kurzer Zeit hatte ich von der ungewohnten und schweißtreibenden Arbeit offene Blasen an den Händen. Trotzdem wurde ich angehalten, diese Tätigkeit weiter auszuüben. Erst als das Blut von meinen Händen tropfte, hatten die Frauen und Mädchen ein Einsehen, und mir wurde mit der Feststellung, ich sei *kuloy* (schwach, schlecht, ungeschickt) gestattet, mit dieser Tätigkeit aufzuhören. In regelmäßigen Abständen musste ich meine Hände mit denen der Orang Rimba vergleichen lassen. Die Frauen wollten sehen, ob sich mittlerweile Hornhaut und Schwielen als Beweis meiner körperlichen Leistungsfähigkeit gebildet hatte.

Eine Gemeinsamkeit, die mich mit den Orang Rimba verband, war eine gewisse Unkenntnis der indonesischen Gesellschaft und Sprache. So wussten meine Orang Rimba-Freunde und ich beispielsweise nicht, wo ein bestimmter Bus abfährt, und wir hatten auch Mühe, die im lokalen Dialekt der sesshaften Bevölkerung gegebenen Erklärungen zu verstehen. Während bei mir Unkenntnis aufgrund meines Status als „Gast“ von der sesshaften Bevölkerung jedoch toleriert, ja eigentlich erwartet wurde, wurde sie bei den Orang Rimba als Dummheit bewertet.



Abbildung 5: Laman vor dem Museum für Nationale Geschichte in Jakarta.

4. Der Wald: Ein Ort ohne Geschichte voller Geschichten

4.1. Die Geschichte Jambis und seiner Bewohner

4.1.1. Viele Wahrheiten: Schriftliche und mündliche Quellen

Die Herkunft der Orang Rimba und ihre gesellschaftliche Position sind eng mit der Geschichte Jambis verknüpft. Veröffentlichungen über die Geschichte Jambis stützen sich jedoch fast ausschließlich auf niederländisches Quellenmaterial aus der Kolonialzeit, hier sind vor allem die umfassenden Arbeiten Andayas (1989, 1997), Nasruddins (1989), Colombijns (1997, 2005) und Locher-Scholtens (2003) von Bedeutung.

Für die Bevölkerung Jambis spielen vor allem mündliche Überlieferungen der lokalen Geschichte eine zentrale Rolle.[17] Die lokalen Versionen der Geschichte sind dabei oft polymorph, ein bedeutendes Merkmal dieser lokalen oralen Über-

[17] Für eine Diskussion der Bedeutung mündlicher Überlieferungen in Jambi siehe auch Andaya (1993:2 ff.).

lieferungen ist ihre Veränderbarkeit, die es ermöglicht, die Geschichte über die Zeit den aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen anzupassen und gleichzeitig die Ursprünge für heutige soziale Beziehungen und Strukturen zu erklären und zu legitimieren.

In den Geschichten der Orang Rimba über ihre eigene Herkunft spielen zentrale Figuren, zumeist Herrscher oder Kriegsführer, und Orte der jambinesischen Geschichte eine bedeutende Rolle. Viele naturräumliche Gegebenheiten im Wald der Orang Rimba verweisen auf historische Ereignisse. Die Namen von Flüssen, Orten und Bergen stellen den aktuellen Bezug zu diesen Ereignissen her und machen die Landschaft so zu einer Karte historischer sozialer Beziehungen und Verortungen.

Die Verbindung zu historischen Persönlichkeiten dient den Orang Rimba auch zur Legitimation ihrer Ansprüche am Regenwald gegenüber der heutigen Regierung und der sesshaften Bevölkerung. Die Orang Rimba beziehen sich dabei vor allem auf Personen und Ereignisse zwischen 1460 und 1905. Während dieses Zeitraums existierte das heutige Jambi in der Form des Sultanats Jambi-Melayu II. Die Gründung dieses Sultanats wurde durch die Königin Putri Selaro Pinang Masak und ihren Sohn Orang Kayo Hitam eingeläutet und endete mit dem Sieg der Niederländer über den als Nationalhelden gefeierten Sultan Taha Saifuddin im Jahre 1904 (Nasruddin 1989).

Die eigene Bezugnahme der Orang Rimba insbesondere auf die vorkoloniale Ära Jambis lässt die Wichtigkeit einer Verortung innerhalb der offiziell anerkannten Version der indonesischen Geschichte und somit innerhalb des indonesischen Nationalstaates erahnen. Diese Bezugnahme lässt außerdem darauf schließen, dass die Identität der Orang Rimba nicht losgelöst vom Diskurs um Staat und Nation und deren historische Genese in Indonesien untersucht werden kann.

In diesem Kapitel werde ich zunächst einen groben Überblick über die geschichtlichen Entwicklungen in Jambi geben und darauf aufbauend die Historien des Bukit Duabelas-Gebietes und seiner Bewohner skizzieren. Dabei liegt mein Schwerpunkt auf der Beziehung der Orang Rimba zur sesshaften autochthonen Bevölkerung. Abschließend werde ich in diesem Kapitel unterschiedliche Versionen über die Herkunft der Orang Rimba und ihre historische Kontextualisierung vorstellen sowie die Bedeutung dieser Herkunftsmythen für die soziale Kategorisierung der Orang Rimba analysieren.

4.1.2. Historischer Überblick

Das Königreich Melayu-Jambi, das als Zentrum des Buddhismus galt, existierte bereits seit dem 4. Jahrhundert. Zwischen 683 und 686 wurde Melayu-Jambi jedoch von dem expandierenden Königreich Srivijaya, als dessen Zentrum das heutige Palembang gilt, unterworfen.

Srivijaya beherrschte während seiner „goldenen Zeit“ vom Ende des 7. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts den Handel in der Region und bestimmte so über 400 Jahre die Geschichte Sumatras. Das sich stetig ausdehnende Reich Srivijaya hatte

zu seinen Hochzeiten 14 Vasallen-Staaten unter Kontrolle. Diese konnten weiterhin freien Handel treiben, waren aber verpflichtet, einen Tribut an die Herrscher in Palembang zu entrichten. Dabei kontrollierte Srivijaya vor allem die Küstenregion und die Handelshäfen, eine direkte Kontrolle über das Landesinnere wurde von Srivijaya nicht beabsichtigt, da die Handelsgüter aus dem Hinterland auf ihrem Weg in die Häfen zwangsläufig die von Srivijaya besetzten Gebiete passieren mussten (Miksic 1996:30–31).

Melayu-Jambi löste sich etwa 850 wieder von Srivijaya und dehnte seinen Machteinfluss aus. Im Jahr 1023 wurde Srivijaya von dem indischen Chola-König Rayendracola unterworfen und Srivijayas wirtschaftliche Vormachtstellung endgültig aufgehoben. Einige Mitglieder der königlichen Dynastie bauten im Landesinneren, am Oberlauf des Batang Hari, ein neues Hindu-Königreich, das als Melayu Darmasraya bekannt wurde.[18]

Als Folge der Entmonopolisierung des Handels gewann Melayu stark an Bedeutung und Einfluss, so dass es 1080 das Hoheitsgebiet Srivijayas übernahm und das einst so machtvolle Reich zu seinem Vasallen degradierte. Die regionale Vormachtstellung Melayus dauerte etwa zwei Jahrhunderte bis Melayu-Jambi zwischen 1225 und 1275 wieder von Srivijaya übernommen wurde (Nasruddin 1989). Srivijaya fiel bald darauf unter die Herrschaft des Reiches Singhasari auf Java, woraufhin Melayu-Jambi seine Selbstständigkeit zurückgewann.

In der folgenden Zeit ist die Geschichte Melayu-Jambis und Srivijayas geprägt von kleineren Unruhen und der Ausbreitung des Islams von den Hafen- und Küstenstädten ins Innere Sumatras. 1377 zerstörte der damalige König Majapahits, Hayam Wuruk, Srivijaya endgültig.

Nach dem Tod Hayam Wuruks 1389 kamen vermehrt muslimische Händler in die Region, und mit der Ausbreitung des Islam deutete sich auch der Zerfall des Reiches Majapahit an. Während dieser Zeit wurden Srivijaya und Melayu größtenteils von chinesischen Truppen beherrscht oder in der Geschichte als „führerlose Regionen“ bezeichnet, von den Niederländern sogar als „Niemandsland“ (Nasruddin 1989).

4.1.3. Jambi zwischen 1460 und 1904

Nach dem Zerfall des Reiches Majapahit brachen auch in Zentralsumatra politische Unruhen aus, und die Königs- und Fürstenhäuser von Melayu und Srivijaya verloren zusehends an Macht und Bedeutung. Die Handelshäfen Jambi und Palembang gerieten zeitweise unter chinesische Führung. Im Jahre 1460 wurde Putri Selaro

[18] Im Jahr 1374 verlegte der bekannte König Adityawarman die Hauptstadt dieses Reiches nach Pagarruyung, dem heutigen Batusangkar, West Sumatra. Diese Dynastie wurde später auch unter dem Namen Pagarruyung bekannt (Minangkabau). 1374 (oder 1347) kehrt Adityawarman nach Melayu (Dharmashraya) zurück, um dort nach seinem Vater den Thron zu besteigen. Adityawarman heiratet eine Prinzessin, Putri Mandi, aus der Gegend Pariangan Padang Panjang aus Kota Batu am Fuße des Vulkanes Merapi (Nasruddin 1989).

Pinang Masak zur Königin über die Region Jambi, die zu dieser Zeit auch ihren Namen erhielt.[19] Gemeinsam mit ihrem Ehemann Datuk Paduka Berhalo (Achmad Salim), einem Nachfahren des türkischen Sultans Zainal Abdin bin Hasan, führte sie ihr Reich wieder zu Stabilität und Wohlstand. Gemeinsam bekam das Paar drei Söhne, Orang Kayo Hitam, Orang Kayo Pingai, Orang Kayo Pendataran, und eine Tochter, Orang Kayo Gemuk, die laut niederländischer Quellen über das Gebiet der Region Air Hitam im südlichen Bukit Duabelas-Gebiet herrschte (Nasruddin 1989:127).[20] Datuk Paduka Berhalo und Putri Selaro Pinang Masak gelten bis heute als Vorfahren aller folgenden Regenten Jambis bis hin zum Widerstandskämpfer Sultan Taha Saifuddin, mit dessen Gefangennahme durch die Niederländer 1904 die Ära Jambis als eigenständiges Reich endete.

Unter der Herrschaft Orang Kayo Hitams zwischen 1500–1515 erfolgte die grundlegende politische und wirtschaftliche Strukturierung des Sultanats Jambi, die bis zur Unterwerfung Jambis durch die Niederländer Bestand hatte. Orang Kayo Hitam unterteilte sein Hoheitsgebiet in zwölf Bezirke, die *kalbu nan duabelas*.[21] Die Gesamtheit der *kalbu nan duabelas*-Gebiete wurde auch als *kuaso sultan* (Herrschaftsbereich des Sultans) oder als *wilayah batin* bezeichnet, deren Führer *(pemimpin)* alle in verwandtschaftlicher Beziehung zum Sultan standen. Die Bevölkerung innerhalb des *kuaso sultan* wurde als *penduduk asli* oder *batin,* als autochthone Einwohner, bezeichnet. Außerhalb der *kalbu nan duabelas* lagen die Gebiete, die von zugewanderten Bevölkerungsgruppen *(pendatang)* besiedelt waren

---

19 Die Herkunft der Prinzessin Putri Selaro Pinang Masak ist bis heute nicht eindeutig geklärt, alle mir bekannten Geschichten kommen bislang jedoch zu dem Schluss, dass die frühe Herrscherin Jambis eine verwandtschaftliche Beziehung zum Minangkabau-Königreich Pagar Ruyung hatte. Folgende Fragen bleiben bislang offen: Ist Putri Selaro Pinang Masak die Tochter Adityawarmans aus Pagar Ruyung oder ist sie die Enkelin desselben? Hatte die Prinzessin ältere Geschwister und taucht sie darum in Geschichten der Minangkabau über Pagar Ruyung und Adityawarman nicht auf? Oder handelt es sich bei Putri Selaro Pinang Masak um eine Tochter des Gründers von Palembang Demang Lebar Daun, der zwei Töchter hatte, von denen die jüngere den Herrscher Tanjung Jabungs an der Küste Jambis heiratete? Auch ist unklar, ob ihr späterer Ehemann, Datuk Paduk Berhalo, selbst Schiffbruch an der Küste Jambis erlitt oder ob er der Sohn eines türkischen Schiffbrüchigen war.

20 In der westlich-wissenschaftlichen Literatur wird Orang Kayo Hitam oft auch Orang Kaya Hitam genannt und sein Name mit schwarzer Hautfarbe (schwarz = *hitam*) und Reichtum (reich = *kaya*) verbunden. Einige alternative Erklärungen des Namens Orang Kayo Hitams und seiner Geschwister gibt Nasruddin (1989:78): Im Minangkabauischen existierte die Bezeichnung Rangkayo für Würdenträger, in der Gegend um Kerinci wurde *kayo* als höfliche Anrede (im Sinne des indonesischen *anda*) verwendet. Als weitere mögliche Erklärung führt Nasruddin an, dass es sich auch um die Namen verschiedener Holzarten handeln könnte *(kayo = kayu).*

21 Andere Quellen sprechen lediglich von neun *kalbu,* die auch als Sepucuk Jambi Sembilan Lurah bekannt sind. Nach Angaben Nasruddins (1989:112) handelt es sich bei den Sepucuk Jambi Sembilan Lurah jedoch um ein Gebiet innerhalb des Sultanats Jambi, das in neun verschiedene *adat*-Distrikte oder *negeri* unterteilt war und sich in der Region Bangko/Kerinci westlich des Bukit Duabelas-Gebietes befand. *Kalbu* (oder *bangso* = *bangsa* = Volk) bezeichnet Menschen mit einer gemeinsamen Abstammung.

(beispielsweise von Batang Merangin bis Bangko) und *wilayah pengulu* genannt wurden. Bei den politischen Führern dieser Gebiete, den *orang penghulu,* handelt es sich um Bewohner Jambis mit minangkabauischer Abstammung, deren Vorfahren sich in der entsprechenden Gegend niedergelassen hatten und die von den *batin* als lokale Autoritäten in den *wilayah pengulu* eingesetzt wurden (Nasruddin 1989:108, Locher-Scholten 2004:37).

Die *wilayah batin* und *wilayah pengulu* waren wiederum in kleinere Verwaltungseinheiten aufgeteilt, die *negeri* oder *dusun* genannt wurden. Die Herrscher dieser *negeri* wurden mit verschiedenen Titeln bezeichnet, z.B. *pengulu, menti, patih, rio* und *ngebi,* die nach der räumlichen Entfernung zum Sitz des Sultans definiert wurden. So ergab sich ein System politischer Autoritäten, das in der Form konzentrischer Kreise um den Sitz des Sultans als Zentrum angelegt war. Die Organisation dieser Strukturen war somit eher horizontal als vertikal, d.h. nicht zwingend hierarchisch, und abhängig von der Gebietsgröße. Die *wilayah batin* wurden jedoch im Gegensatz zu den *wilayah pengulu* vom Sultan in politische Entscheidungsfindungsprozesse einbezogen und unterstützt. Neben der grundlegenden politischen Struktur des jambinesischen Reiches begann Orang Kayo Hitam mit der Einführung des Islam, die durch eine Änderung der bislang gebräuchlichen politischen Titel nach islamischem Vorbild begleitet wurde. Dabei ist die Ablösung der Titel *raja* und *penambahan* durch die Bezeichnung Sultan das markanteste Beispiel.

In den vielfältigen Überlieferungen über Orang Kayo Hitam wird die Verbindung des Herrschers zum javanischen Fürstenhof Majapahit/Mataram, stark betont. Diese manifestierte sich nicht nur durch eine Heiratsbeziehung, sondern auch durch den Besitz des *keris* Siginjai.[22] Darüber hinaus existiert eine Vielzahl von Geschichten über die Schönheit, den Mut und die Stärke Orang Kayo Hitams, die ihn zu einer zentralen und mythischen Figur in der Geschichte Jambis machen. Weniger bedeutenden Einfluss auf die Geschichte Jambis haben die Geschwister Orang Kayo Hitams, die als Regenten in verschiedenen *kalbu* eingesetzt waren. Das heutige Bukit Duabelas-Gebiete befand sich in etwa in den Einflussbereichen der *kalbu* Air Hitam und Petajin, die von Orang Kayo Gemuk und Orang Kayo Pedataran regiert wurden.

---

[22] Unter *keris* wird ein Dolch verstanden, der neben seiner Bedeutung als Herrschaftssymbol auch in sehr vielen indonesischen Mythen eine tragende Rolle spielt. So werden diesem Dolch oft übernatürliche Kräfte nachgesagt. Der *keris* Siginjai wurde von Orang Kayo Hitam einem Schmied entwendet, der den Auftrag hatte, diesen *keris* zu schmieden, um Orang Kayo Hitam damit zu töten. Siginjai wurde allen nachfolgenden Regenten Jambis als Zeichen ihrer rechtmäßigen Autorität übergeben. Orang Kayo Hitam wird ebenfalls eine Heirat mit der Tochter des Temenggung Mera Mato aus Sumatra nachgesagt. Eine ausführlichere Diskussion ist für diese Arbeit jedoch nicht von Bedeutung.

Struktur des Sultanats Jambi

Die von Orang Kayo Hitam angelegte Grundstruktur prägte und überdauerte die über 400 Jahre währende Existenz des Sultanats Jambi, in der etwa 20 verschiedene Herrscher die Geschicke des Reiches lenkten. An der Spitze der politischen Struktur Jambis stand der Sultan, gefolgt von den Ministern *patih dalam* und *patih luar,* die für die Umsetzung der Politik des Sultans im politischen Zentrum des Reiches zuständig waren. Ihnen kam ebenfalls die Aufgabe zu, die Anordnungen des Sultans an die *jenang* weiterzuleiten. Der *jenang* fungierte als Vermittler zwischen dem politischen Zentrum und der Peripherie und gewährleistete die Kommunikation zwischen dem Sultan und seinen Untergebenen in den entlegenen Gebieten des Sultanats. Der *jenang* vermittelte die Weisungen des Sultans an die *penghulu* auf lokaler Ebene und zog die Abgaben ein, welche die lokale Bevölkerung an den Sultan zu entrichten hatte. Die *penghulu* waren weisungsbefugt gegenüber den *tengganai* (und *tuo*), unterstanden ihrerseits jedoch den *temenggung,* die eine koordinierende Position zwischen den *penghulu* und den *tengganai* einnahmen.

Die *jenang* und die ihnen unterstellten *penghulu* und *tengganai* besaßen nicht nur politische Autorität, sondern fungierten auch als *adat*-Vorsteher *(kepala adat)* und waren somit ebenfalls für die Einhaltung der geltenden lokalen Rechtsprechung verantwortlich (Lembaga Adat Propinsi Jambi 1994:1). Diese rechtlich-politische Hierarchie musste strikt eingehalten werden. Konnte keine Entscheidung auf lokaler Ebene getroffen werden, so wurde der *jenang* als Vertreter des Sultans angerufen, der aufgrund seines Einflusses und seiner zentralen Mittlerrolle zwischen der Bevölkerung und dem Hof des Sultans auch *anak raja dusun* genannt wurde (Nasruddin 1989:127). Nicht zu lösende Probleme wurden dem Sultan durch den *jenang* übermittelt, und dem Sultan oblag die letztendliche Rechtsprechung. Diese als *berjenjang naik bertangga turun* bezeichnete Autoritätsstruktur war folgendermaßen hierarchisiert:

alam sekato rajo	im *Reich* (Sultanat) gilt das Wort des Königs (Sultans)
rantau sekato jenang	im *rantau* gilt das Wort des *jenang*
negeri sekato batin	im *negeri* gilt das Wort der *batin*
luhak sekato penghulu	im *luhak* gilt das Wort der *penghulu*
kampung sekato tuo	im *kampung* gilt das Wort des *tuo*
rumah sekato tengganai	im Haus gilt das Wort des *tengganai*[23]

[23] Die Position des *tengganai* ergibt sich aus seiner verwandtschaftlichen Beziehung als Bruder des Ehemannes oder der Ehefrau Es wird unterschieden in *tengganai dalam* oder *perbuseso,* dem Bruder der Ehefrau, und *tengganai luar* oder *perbuali,* dem Bruder des Ehemannes. Als *tuo* oder *tuo tengganai* werden die Ältesten der *tengganai* innerhalb eines *kampung* (oder *dusun, desa*) bezeichnet.

isteri sekato suami	für die Ehefrau gilt das Wort ihres Mannes[24]
penakan sekato mamak	für die Neffen gilt das Wort des Onkels[25]
anak sekato bapak	für die Kinder gilt das Wort des Vaters

Wörtlich übersetzt bedeutet *berjenjang naik bertangga turun* „die Stufen führen hinauf, die Stufen führen hinab". Ausgedrückt wird damit, dass es wieder einen Weg heraus geben wird, wenn sich jemand in Schwierigkeiten gebracht hat. Die Stufen der Autorität, durch die das Vergehen verurteilt wird, orientierten sich an der Schwere des Vergehens.

Als das Recht der Bevölkerung gegenüber dem Sultan *(hak rakyat)* galt hingegen: „Der gerechte Herrscher wird geehrt, gegen den tyrannischen Herrscher wird aufbegehrt" – *„raja adil raja disembah, raja zalim raja disanggah".* Diesen Sinnspruch *(seloko adat)* verwenden auch die Orang Rimba in Makakal Hulu. Ebenso rezitierte Temenggung Mirak (September 2004) im Zusammenhang mit einer Rechtsfrage folgende Regelung:

betina bekato laki	für die Ehefrau gilt das Wort ihres Mannes
anak bekato bepak	für die Kinder gilt das Wort des Vaters
rakyat bekato penghulu	für die Gesellschaft gilt das Wort der *penghulu*

Diese Parallelen zwischen den überlieferten Formen der gesellschaftlich rechtlichen Organisation der autochthonen sesshaften Bevölkerung und denen der Orang Rimba verweisen bereits auf eine Beziehung zwischen beiden Gruppen. Auf die Bedeutung dieser Parallelen für die Identität der Orang Rimba gehe ich später in diesem Kapitel sowie im Kapitel „Der Wald: Ein Ort der Identität" ein. Dort zeige ich auch Übereinstimmungen in der Rechtsprechung zwischen Orang Rimba und sesshafter Bevölkerung.

Neben politischen und rechtlichen Strukturen waren auch die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen dem Sultan und der Bevölkerung definiert. Diese bestanden aus einem gegenseitigen ökonomischen Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Hof des Sultans und der Bevölkerung.

Das System der gegenseitigen ökonomischen Abhängigkeit wurde als *serah naik jajah turun* (Gaben hinauf – Abgaben hinunter) bezeichnet. Dieses System bestand aus gegenseitigen Verpflichtungen zwischen dem Sultan im politischen und geografischen Zentrum und der Bevölkerung in den stromaufwärts gelegenen Gebieten (*hulu* oder *ulu* = stromaufwärts) im Hinterland Jambis (Nasruddin 1989:123). Dabei versorgte der *jenang* als Vermittler zwischen dem König und der Bevölkerung die Menschen in den entfernten Gebieten mit notwendigen Gütern wie Arbeitsgerätschaften (Macheten, Äxte, etc.), aber auch mit Salz und Stoffen. Im Gegenzug

[24] Diese Regelung findet sich nicht in allen Quellen. Vermutlich wurde sie erst zu einem späteren Zeitpunkt, mit der Etablierung des Islam, in die Rechtshierarchie aufgenommen.

[25] Die Autorität des Vaters über seine Kinder in den Gebieten der *wilayah batin* ist ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zum *adat* der Minangkabau, in dem die Kinder unter der Autorität des Mutterbruders (Onkel = *mamak/mamok*) stehen *(anak berajo kemamok).*

war die Bevölkerung zu prozentualen Abgaben von landwirtschaftlichen Erzeugnissen, vor allem jedoch von Forstprodukten (Kampfer und Harze), verpflichtet. Diese waren für den Sultan als Handelsgüter von großer Bedeutung (Locher-Scholten 2003:49; Nasruddin 1989:123). In dieser Beziehung war der Sultan auf den guten Willen und die Kooperationsbereitschaft der Bevölkerung stromaufwärts angewiesen, denn oft nahmen diese zwar die Gaben durch den *jenang* an, verschwanden dann allerdings ohne Gegengabe in den ausgedehnten Wäldern des Hinterlandes (Znoj 2001:142). Im folgenden Abschnitt werde ich genauer auf die wirtschaftliche Bedeutung des Hinterlandes und der Wälder in Jambi eingehen.

Die Abgaben aus Fischereitätigkeiten wurden im Rahmen von *bunga pasir separo* geregelt. Als *bunga kayu* wurden diverse Abgaben bezeichnet, die sich aus der Nutzung der Wälder, von Holz über Harze bis Rattan u.a., ergaben. Der Komplex *bangun pampas salah berutang* regelt verschiedene Formen von Entschädigungszahlungen vor dem Hintergrund allgemeiner Gesetze, der *undang nan delapan,* die auch heute von den Orang Rimba als Grundlage ihrer Rechtsprechung betrachtet werden.

Ökonomie und Politik des Sultanats zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert

Die politische und wirtschaftliche Entwicklung Jambis in den folgenden Jahrhunderten war vor allem geprägt durch die naturräumlichen Gegebenheiten des Reiches und die Beziehung der einzelnen Bevölkerungsgruppen untereinander. Eine zentrale Rolle als Transportwege spielten die großen Flüsse, vor allem der Batang Hari und seine Zuflüsse Tabir und Tembesi. Die Schiffbarkeit dieser Flüsse wurde durch niedrige Wasserstände in der Trocken- und gefährliche Hochwasser in der Regenzeit erschwert. Die Entfernung zwischen Jambi und Muara Tembesi beträgt ca. 100 km. Bis 1920 brauchte ein Raddampfer für diese Entfernung etwa 48 Stunden (Locher-Scholten 2003:36). Neben den Wasserwegen existierten jedoch auch lediglich zu Fuß begehbare Pfade durch die Wälder, die Jambi mit Palembang im Süden, den Minangkabaugebieten im Nordwesten und Indragiri im Nordosten verbanden. Unterbrochen wurden die Tieflandebenen nur durch die beiden Gebirgszüge Bukit Duabelas und Bukit Tigapuluh, die zwischen 500 und 700 Metern hoch liegen.

Geografisch war Jambi, wie bereits erwähnt, in *ulu* und *ilir* (stromaufwärts und stromabwärts), also Küstenregion und Hinterland, unterteilt. Die als *ulu* bezeichnete Region begann etwa auf der Höhe Muara Tembesis und zeichnete sich durch fruchtbarere Böden aus (Vulkanschlamm aus dem Bukit Barisan Gebirge lagerte sich hier ab), die Landwirtschaft (Trockenfeldbau) und in den höheren Lagen des Tembesi auch Viehhaltung ermöglichten. Entscheidende Wohlstandsquelle des Hinterlandes war jedoch hauptsächlich der Handel mit Forstprodukten und Holz. Die Bevölkerungsdichte Jambis war vergleichsweise gering, was Locher-Scholten folgendermaßen formuliert:

> It was a largely empty realm. In 1852 the population was estimated at approximately 60.000. Jambi would remain empty land well into the twentieth century; the 1930 census identified it as one of the most sparsely populated parts of Sumatra.
>
> (Locher-Scholten 2003:36)

Gleichzeitig war die Bevölkerung Jambis sehr heterogen. Im Landesinneren dominierten die Batin-Gruppen unter deutlichem Einfluss der Minangkabau-Gesellschaft; die Küstenregion war vor allem durch die Interaktion mit ihren Handelspartnern und von javanischem Einfluss geprägt.

Im frühen 17. Jahrhundert waren die *ulu*-Regionen dichter besiedelt als das angrenzende Tiefland, und die Bewohner unterhielten ein Netzwerk von Märkten, die sich jedoch auf die flussnahen Regionen konzentrierten. Die Unterscheidung in *ulu* und *ilir* bezog sich nicht nur auf wirtschaftliche Aspekte, sondern implizierte auch soziale Zuschreibungen, die sich in der Glaubenswelt der Orang Rimba in ähnlicher Form wiederfinden.

Die schwer zugänglichen *ulu*-Gebiete abseits der Flussläufe galten bei der *ilir*-Bevölkerung als gefährliches Refugium für Verbannte, als Hort von Krankheiten, aber auch als Ort machtvoller Geister und von Magie.

Die *ilir*-Gebiete hingegen galten bei der *ulu*-Bevölkerung als gefährliche Regionen, da ihre Bewohner angeblich verschlagen waren und dort zahlreiche Krankheiten grassieren sollten. Der eigene Lebensraum, die *ulu*-Region, wurde von ihren Bewohnern im Gegensatz dazu als angenehmer Lebensraum gesehen, in dem auf Waldlichtungen wilde Büffel gejagt und wo in den kleinen Seitenarmen der Flüsse Fische gefangen werden konnten (Andaya 1993:20). Diese dichotome Assoziation von gut und schlecht mit *ulu* und *ilir* findet sich nach Andaya auch in der von Sandbukt beschriebenen Organisation der Geistwelt der Orang Rimba wieder:

> The attitude of the ulu people to the coast was equally ambiguous, for the ilir was imbued with supernatural and potentially dangerous powers. Echoes of what are probably very old perceptions have survived in the cosmology of an isolated ‚Kubu' group in Jambi studied by a modern anthropologist [i.e. Sandbukt]. For them, upstream deities are benign, associated with dry rice fields, elephants, high mountains, and the sky; the downstream ones called *orang Melayu* (Malays), are linked with rice, disease, trade, and religion and are regarded as malevolent with the ability to cause great suffering.[26]
>
> (Andaya 1993:20)

[26] In diesem Zusammenhang verweist Andaya auch darauf, dass ähnliche Geschichten, in denen die *ilir*-Region als Ort negativer Einflüsse konzipiert wird, auch unter der Bevölkerung Palembangs verbreitet waren.

Die Abhängigkeit der Küstenregion von den Produkten aus dem Hinterland war nicht nur durch Holz und Forstprodukte, sondern auch durch Pfeffer und Gold geprägt (Colombijn 2005; Locher-Scholten 2003; Andaya 1989, 1993). Aufgrund der natürlichen Ressourcen, Bodenschätze und guter Anbaubedingungen entwickelte sich Jambi im 16. Jahrhundert zu einer bedeutenden Größe im internationalen Pfefferhandel, und die Dutch and English East India Companies errichteten 1615 ihre ersten Handelsposten in Jambi (Andaya 1993:2). Die Merangin-Region südwestlich des Bukit Duabelas-Gebietes wurde Mitte des 17. Jahrhunderts die bedeutendste Pfefferanbauregion Jambis. Handelsverträge zwischen Jambi und der niederländischen Regierung in Batavia kamen jedoch erstmals im Jahr 1833 zustande.

Die weitere Entwicklung Jambis war hauptsächlich geprägt vom wirtschaftlichen Abstieg durch den starken Fall der Pfefferpreise auf dem Weltmarkt und dem politischen und ökonomischen Konkurrenzkampf mit dem Nachbarreich Palembang. Darüber hinaus fanden seit 1665 immer wieder kriegerische Auseinandersetzungen mit den Niederländern statt, die ihren Höhepunkt im Widerstandskampf des Sultans Taha Saifuddin und seiner Truppen zwischen 1856 und 1904 fanden.

Die politischen und sozialen Strukturen des Königreiches Melayu II bestimmten über 400 Jahre die gesellschaftliche Position der Orang Rimba, die im Gebiet des *kuaso*-Sultans lebten, und so waren auch die Orang Rimba in das Tributsystem *serah naik jajah turun* eingebunden und zu Abgaben in Form von *bunga kayu* verpflichtet. Sie waren beliebte Handelspartner, der Kontakt mit ihnen fand ausschließlich über die *jenang* statt. Die Handelsprodukte der Orang Rimba waren so stark begehrt, dass die *jenangs* versuchten, die umherziehenden Orang Rimba-Gruppen daran zu hindern, das Hoheitsgebiet des Sultans zu verlassen.

Der Widerstand des letzten Sultans und die niederländische Kolonialzeit

Sultan Taha Saifuddin war der letzte Sultan des eigenständigen Jambis, er regierte von 1816 bis 1904. Sultan Taha Saifuddin stammte in direkter Linie von Königin Selaro Pinang Masak und Orang Kayo Hitam ab und ist noch heute, ebenso wie der vier Jahrhunderte vor ihm regierende Staatsgründer Orang Kayo Hitam, eine zentrale Figur der jambinesischen Geschichte, um den sich eine Vielzahl von Legenden und Mythen ranken. Seine zentrale Bedeutung erhält der letzte Sultan durch seinen ausdauernden Widerstand gegen die Niederländer, bei dem er versuchte, die Bevölkerung Jambis zu einen. Für seine Bemühungen und seinen Widerstand wurde Sultan Taha Saifuddin 1977 zum indonesischen Nationalhelden erklärt.

Der Sultan führte seine Kämpfe in Guerillataktik in den gesamten Wäldern entlang des Batang Hari um Muara Tembesi (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Jambi 1996:66). Später verlegte er seinen Standort von Muara Tembesi in Richtung Westen (Betung Bederah/Bedaro und Bangko Pintas) und errichtete im ganzen Gebiet zwischen Tabir und Tembesi Festungen *(benteng)*. Die

letzten Kämpfe zwischen den Truppen des Sultans und den Niederländern fanden entlang des Tabir im nördlichen Bukit Duabelas-Gebiet statt. Unter den Truppen, die in diesem Gebiet gegen die Niederländer kämpften, befanden sich auch etwa 1000 Orang Bathin Lima aus der Gegend in und um Singkut am westlichen Rand des Bukit Duabelas-Gebietes (ebd.:81). Seinen Widerstand finanzierte Sultan Taha durch den Handel mit Forstprodukten mit Engländern und Amerikanern. Von diesen verlangte er im Gegenzug Waffen, hauptsächlich Gewehre, und auch ein Kriegsschiff. Die Orang Rimba im Bukit Duabelas-Gebiet müssen aktiv in den Widerstandskampf des Sultans eingebunden gewesen sein, sowohl durch die Beschaffung von Forstprodukten als auch durch die Teilnahme an Kampfhandlungen. Nasruddin (1989) erwähnt, dass „Kubu“-Gruppen zwischen 1855 und 1905 auf der Seite Sultan Tahas, unter anderem in den Regionen Sarolangun, Pauh und Tembesi, gegen die niederländische Besatzung kämpften. Auch mir wurde von vielen der älteren Orang Rimba geschildert, wie ihre Vorväter Hinterhalte im Kampf gegen die Niederländer angelegt und so den Sultan unterstützt haben.

4.1.4. Jambi unter niederländischer Verwaltung bis zur indonesischen Unabhängigkeit

Nach der Gefangennahme und Ermordung Sultan Taha Saifuddins durch niederländische Truppen im Jahr 1904 verlor Jambi seine Unabhängigkeit und wurde von den Niederländern unter die Verwaltung Palembangs gestellt. Der erste Resident von Jambi, Helfrich, wurde 1906 eingesetzt. Ihm folgten bis 1912 fünf weitere Residenten und eine Vielzahl wechselnder Kontrolleure. Helfrich teilte Jambi 1906 in 83 Bezirke *(marga),* die *adat*-Gemeinschaften umfassten und unter der Herrschaft eines jambinesischen Bezirksvorstehers, *pasirah,* standen. Dieser wurde von der Kolonialverwaltung in Batavia eingesetzt. Als Vermittler zwischen den *pasirah* und der Verwaltung in Batavia wirkten die ebenfalls von den Niederländern bestimmten *demangs,* an die aufgrund ihrer Mittlerrolle hohe Ansprüche in Bezug auf ihre Schulbildung gestellt wurden. Zur Besetzung dieser Positionen wurden vor allem Minangkabau rekrutiert.

Im Jahr 1912 wurden die 83 *marga* offiziell zu 25 *marga* zusammengefasst, praktisch jedoch sogar auf 17 Bezirke reduziert. In den darauffolgenden Jahren wurde die Herrschaft der Niederländer immer wieder durch Aufstände in Frage gestellt.[27] Die niederländische Regierung förderte den Anbau von Gummibäumen.

[27] Als Auslöser für diese Unruhen gelten vor allem Engpässe in der Versorgung mit Nahrungsmitteln und die offensive Steuerpolitik der Kolonialverwaltung. Snouck Hurgronje, der die Region um 1906 verlassen hatte, um eine Professur in Leiden anzunehmen, blieb weiterhin als Kolonialberater im Amt und führte 1917 die Unruhen in Jambi auf die mangelhafte Verwaltung, mangelnde Bildung sowie Aberglauben der Bevölkerung als Folgen der geografischen Isolation Jambis zurück (Locher-Scholten 2003:273). Im Jahre 1930 war Analphabetismus die Regel, lediglich 7,3% der lokalen Bevölkerung Jambis konnte lesen oder schreiben (Locher-Scholten 2003:283).

Die Kautschukproduktion machte zwischen 1920 und 1930 etwa 90% des Exporteinkommens Jambis aus. Damit belegte Jambi einen Spitzenplatz in der niederländisch-ostindischen Kautschukproduktion. Die Hauptanbaugebiete für Kautschuk befanden sich zu jener Zeit um die Stadt Jambi und vor allem in den Regionen Muara Tembesi und Muara Bungo in den nordwestlichen Ausläufern des Bukit Duabelas-Gebietes. Im Zuge der Kautschukproduktion begann die Kolonialregierung bereits mit der Umsiedlung javanischer Arbeitskräfte in die Bukit Duabelas-Region und errichtete dort etwa 1930 die erste Siedlung für javanische Transmigranten, Margoyoso. Sie liegt heute ca. 10 km vom westlichen Rand des Bukit Duabelas-Nationalparks entfernt.

Bis zum Einmarsch der japanischen Truppen im Jahre 1942 blieb es in Jambi relativ ruhig, nationalistische und islamische Strömungen hatten wenig Einfluss. Die alten Eliten lebten zurückgezogen in Armut und hatten größtenteils an Macht und Einfluss verloren. Mit der Unabhängigkeit Indonesiens im Jahr 1949 wurde Jambi zu einer Provinz der jungen Nation, zu deren Entstehung die „Kubu" ebenfalls ihren Teil beitrugen. So berichtet Nasruddin (1989), dass während der Befreiungskämpfe 1945 „Kubu"-Gruppen eine eigene Verteidigungslinie unter dem Heerführer Lashkar Hulubalang stellten. Ein älterer Bewohner Jambis beschrieb mir, wie „Kubu" ihn und seine Truppen während der Unabhängigkeitskämpfe durch die Wälder Jambis führten. Ob sich diese Aussagen auch auf die Bukit Duabelas-Region beziehen, bleibt offen. Aufgrund der bereits geschilderten Tatsache, dass Männer der älteren Orang Rimba-Generation Wissen über das Anlegen von Hinterhalten während der Widerstandskämpfe des letzten Sultans haben, ist jedoch davon auszugehen, dass auch die Orang Rimba im Bukit Duabelas-Nationalpark aktiv in die Befreiungskämpfe eingebunden waren.

4.2. „Wir sind königlicher Abstammung“: Die Herkunft der Orang Rimba

Die soziale und vor allem wirtschaftliche Einbettung der Orang Rimba in die lange Geschichte Jambis ist spätestens seit dem 18. Jahrhundert durch niederländische Quellen belegt. Die Herkunft der Orang Rimba bleibt jedoch bis heute unklar, insbesondere die strittige Frage, ob es sich bei den Orang Rimba um die eigentliche „Urbevölkerung“ Jambis oder aber um ehemals sesshafte Teile der Bevölkerung Jambis handelt, die sich aufgrund verschiedener Ursachen in die Wälder zurückgezogen haben. Ich werde im folgenden Text einen kleinen Überblick über verschiedene Geschichten und Erklärungen zu Herkunft und Abstammung der Orang Rimba geben.

4.2.1. Die Herkunft der „Kubu“ in der wissenschaftlichen Literatur

In Bezug auf die Herkunft der „Kubu“ wurden in der ethnografischen Literatur Anfang des 20. Jahrhunderts zwei unterschiedliche Theorien kontrovers diskutiert: Zum einen wurden die „Kubu“ als „Urvolk“ auf niedrigster Entwicklungsstufe betrachtet, zum anderen als eine degenerierte Menschengruppe klassifiziert, die durch äußere Umstände eine „kulturelle Rückentwicklung“ durchgemacht hat. Als Kernpunkte dieser Streitfrage wurden vor allem die angebliche „Religionslosigkeit“ der „Kubu“ und die „Primitivität“ ihrer Lebensweise im Vergleich mit jener der sesshaften Bevölkerung, den Nicht-„Kubu“, und der javanischen und balinesischen Kultur angeführt.

Van Hasselt (1881) war der Meinung, dass es sich bei den „Kubu“ um Nachfahren der Bevölkerung handelt, die vor der Einführung des Hinduismus in die Wälder geflohen sei. Dort würden sie ein nomadisches Leben führen, um sich der Autorität einer übergeordneten Regierung zu entziehen.

Hagen (1908:1) hingegen lehnte die Auffassung ab, dass es sich bei den „Kubu“ um eine „degenerierte“ Menschengruppe handelt, die, bevor sie durch die äußeren Umstände in die Wälder zurückgedrängt worden sei, bereits auf einer „höheren“ Kulturstufe gestanden habe. Seiner Meinung nach handele es sich bei den „Kubu“ um ein „echtes Urvolk“ (1908:9).

Schebesta (1928) vertrat die These, die „Kubu“ seien die Ureinwohner Sumatras, die von den Malaien in die Wälder zurückgedrängt worden und später vor Sklavenjägern noch tiefer in die Wälder geflohen seien. Im Gegensatz zu Hagen (1908) betrachtete Schebesta (1928) die „Kubu“ nicht als „Primitive“ auf der untersten Stufe menschlicher Entwicklung stehend, sondern als Träger der malaiischen „Originalkultur“.

Die Herkunft der „Kubu“ wird noch immer diskutiert. Nasruddin (1989) ist der Meinung, dass es sich bei den „Kubu“ um Nachfahren der Überreste von Truppen aus vorislamischer Zeit, also vor der Gründung Melayu-Jambis durch Putri Selaro

Masak und ihren Sohn Orang Kayo Hitam ab 1470 handelt. Zwei Zeitpunkte erscheinen Nasruddin plausibel: Bei den Vorfahren der „Kubu“ handele es sich entweder um Heeresmitglieder der Truppen von Malayu Jambi, die beim ersten Angriff Srivijayas auf das Königreich Malayu ca. 683 nicht bereit waren, sich gefangen nehmen zu lassen oder sich dem Feind zu unterwerfen, und in die Wälder flüchteten. Als Alternative nennt Nasruddin (1989) die etwa 700 Jahre später erfolgte Unterwerfung Srivijayas durch Majapahit 1377, während der sich Teile der Bevölkerung Srivijayas in die Wälder zurückzogen und somit zu Vorfahren der „Kubu“ geworden seien.

So unterschiedlich wie die Theorien über den Ursprung der „Kubu“ als ethnische Gruppe sind auch die in diesem Zusammenhang erwähnten Herkunftsüberlieferungen. Hagen berichtet, dass den „Kubu“ keine Überlieferungen ihrer eigenen Herkunft bekannt seien (Hagen 1908:5). Die ihm und anderen Forschern wie van Dongen oder van Hasselt bekannten Herkunftsmythen der „Kubu“ seien ihnen jeweils von der sesshaften Bevölkerung vermittelt worden. Diese in der Literatur beschriebenen Herkunftsmythen werde ich im Folgenden knapp wiedergeben:[28]

- Zwischen zwei Piratengeschwistern *(bajic laut)* kam es zu Inzest, daraufhin wurden sie von ihrer Gruppe verbannt und flohen in die Wälder, ihre Nachfahren sind die „Kubu“ (vgl. van Dongen 1910:5).

- Drei Brüder sollten beschnitten werden, für den Jüngsten fand sich jedoch kein Messer, so dass die Beschneidung nicht stattfinden konnte und er aus Scham in den Wald flüchtete und zum „Kubu“ wurde (vgl. Forbes 1885 zitiert in Hagen 1908:5).

- Andaya erwähnt „Kubu“ im Lalang Bezirk im Grenzgebiet zwischen Jambi und Palembang und ihre geschichtlich legitimierten Gebietsansprüche. Die Herkunftsgeschichte dieser Gruppen besagt, dass ihre Vorfahren einst Kämpfer für den Helden Iskandar Zulkarnain (Alexander der Große) waren, aber aufgrund eines beschämenden Vorfalls in den Urwald flohen und dort blieben (vgl. Andaya 1993:9).

- Eine weitere Geschichte, die von Damsté (1901) veröffentlicht wurde und von Hagen (1908:8–9) ausführlich wiedergegeben wird, hat folgenden Inhalt: Der Herrscher von Pagar Ruyung verrichtete bei einem Besuch seiner Untertanen in Jambi versehentlich sein Gebet auf dem Rücken einer Schildkröte, die er für einen Stein gehalten hatte. Die Schildkröte verschluckte ein vom Regenten

[28] Ich gebe diese Herkunftsgeschichten in teilweise stark gekürzter Form mit einer Konzentration auf ihre Kernelemente wieder, da eine vollständige Wiedergabe der Erzählungen den Rahmen dieses Kapitels sprengen würde. Neben diesen existieren sicherlich weitere, mir unbekannte Geschichten über die Herkunft der Orang Rimba.

Pagar Ruyungs weggeworfenes Betelprimchen und wurde dadurch schwanger. Später erkannte der Herrscher von Pagar Ruyung das Kind der Schildkröte als seinen Sohn an und machte ihn zum offiziellen Herrscher über Jambi. Eine Familie wollte sich jedoch nicht dem Sohn einer Schildkröte unterwerfen und leistete bei sich folgenden Eid:

> „Es ist nichts. Lieber sollen die Waldfasane unsere Hühner sein und die Rehe unsere Ziegen. Der Rasam soll uns als Bettgardine dienen und ein Baumstrunk als Kopfkissen. Es ist nichts. Lieber soll die bittere Pitalarfrucht unser herrlichstes Gericht sein und die Regenwasserpfütze eine Leckerei. Worauf es allein ankommt ist, dass wir das Kind einer Schildkröte nicht als unseren Herren zu ertragen brauchen" (Hagen 1908:9).[29]

Dann floh die Familie in die Wälder und wurde so zum Vorfahren der „Kubu".

- In Nasruddins Aufzeichnungen über die Geschichte Jambis findet sich folgende Herkunftserklärung der „Kubu": Orang Kayo Hitam bereist die ihm fremde Region Air Hitam und erkundigt sich nach dem Herrscher dieses Gebietes. Daraufhin wird er dem Regenten Temenggung Merah Mato und seinem Bruder Temenggung Temuntan, dem Herrscher von Tembesi, vorgestellt. Orang Kayo Hitam begrüßt die beiden *temenggung* mit der islamischen Grußformel *Assalamu'alaikum*, die beide *temenggung* jedoch noch nie zuvor gehört haben.
  Temenggung Merah Mato hat zwei Kinder, einen Sohn, Raden Kuning Megat di Alam, und eine Tochter, Mayang Mengurai. Orang Kayo Hitam verfällt der schönen Tochter des *temenggung* und hält um ihre Hand an. Temenggung Merah Mato und sein Bruder versuchen diese Heirat indirekt zu verhindern, indem sie einige unmöglich scheinende Anforderungen an Orang Kayo Hitam stellen, die er innerhalb von sechs Monaten erfüllen soll. Orang Kayo Hitam

---

[29] An anderer Stelle wird dieser Schwur bei Hagen in einer fast identischen aber kürzeren Form im Zusammenhang mit einem Bericht von van Hasselt zitiert. Van Hasselt berichte von einer „Kubu-Horde", die sich in der minangkabauischen Provinz Duabelaskota außerhalb des Sultanats Jambi habe niederlassen wollen. Daraufhin hätten sie einen Treueschwur leisten müssen, der sie dem König der Minangkabau verpflichtet habe und ihre Verbindung zum Sultan von Jambi aufhob. Dieser Eid habe gelautet: „Die bittere Pitatafrucht ihre einzige Leckerei, der Argusfasan ihr Haushuhn, der Kitjang (der kleine Hirsch Cervulus muntjac) ihre Ziege, der Siké (eine Rottan-Art (Calamus sp.), deren Blätter als Dachbedeckung gebraucht werden) ihr Dach und die *banije* (die breiten brettartigen Wurzelstrebeleisten der großen Bäume) die Wand ihrer Wohnung" (Hagen 1908:146). In diesem Beispiel beinhaltet die Eidformel die Drohung, die „Kubu" in den Wald zu verbannen, wenn sie sich nicht an die getroffene Vereinbarung halten.
Um dem Leben außerhalb des Waldes zu entsagen, leistete diese Familie einen Schwur, der fast identisch ist mit dem der *waris* in Tanah Garo und der auch bei den Orang Rimba in einer ihrer Herkunftsgeschichten auftaucht. Hagen (1908:9) vertritt die Meinung, dass diese Eidformel eindeutig minangkabauischen Ursprungs ist.

verlässt daraufhin die Region, kehrt jedoch fristgerecht nach Air Hitam zurück und ist in der Lage, sämtliche Bedingungen seines zukünftigen Schwiegervaters zu erfüllen. Zusätzlich wird Orang Kayo Hitam von zwei Gänsen begleitet, die ihm und seiner neuen Frau den zukünftigen Ort ihrer Residenz anzeigen sollen. Dieses von den Gänsen gewählte Stück Land wird als *tanah pilih*, als gewähltes Land, bezeichnet.

Temenggung Merah Mato ist so bekümmert über die Heirat zwischen seiner Tochter und Orang Kayo Hitam, dass ihm das Herz bricht. Weiterhin ist der unglückliche *temenggung* nicht bereit, seinen bisherigen Glauben *(kerpacayaan lama)* zugunsten des von Orang Kayo Hitam propagierten Islam aufzugeben. Darum zieht er sich mit seinem Gefolge in die Wälder zurück und wird so zum Vorfahren der „Kubu" in der Gegend Sarko zwischen den Flüssen Air Hitam und Tabir (vgl. Nasruddin 1989:84 ff.).

Diese sehr unterschiedlichen Geschichten über die Herkunft der Orang Rimba weisen eine gemeinsame Grundstruktur auf: In allen Versionen leben die „Kubu" nicht von jeher im Wald, sondern sind Nachfahren einer Bevölkerung außerhalb des Waldes. Aufgrund unterschiedlicher Vorkommnisse zogen sich die Vorfahren der „Kubu" jedoch in die Wälder zurück. In den ersten drei Herkunftsmythen werden die Vorfahren aufgrund gesellschaftlicher Normenverstöße, Tabubrüchen und gesellschaftlichen Versagens ins forstliche Exil gezwungen. In den beiden letzteren Versionen sind die Ahnen der „Kubu" nicht gewillt, entweder die neue königliche Autorität oder aber den Islam anzuerkennen. Sie sind also nicht bereit, sich mehrheitlichen gesellschaftlichen Veränderungen unterzuordnen. Ihre Wahl, das bisherige Leben aufzugeben, ist eine aktive Entscheidung, die auch eine bestimmte Widerständigkeit impliziert.

In allen Fällen handelt es sich bei den Vorfahren der „Kubu" jedoch um Personen mit geringem politischem Einfluss, denen der Wald als Ort, an dem die gesellschaftlichen Konventionen keine Bedeutung haben, Zuflucht bietet. Gleichzeitig bedeutet die Verlagerung des Lebensortes in den Wald eine Loslösung und Abkehr von der Gesellschaft außerhalb des Waldes. Dies manifestiert sich in der sozialen Kategorisierung der „Kubu" als Nachkommen dieser „Gesetzlosen" und ihrer Stellung außerhalb der Gesellschaft. Der Wald als Lebensraum symbolisiert somit in diesen Geschichten das konstitutive Außen der sesshaften Gesellschaft außerhalb des Waldes.

4.2.2. Herkunftsmythen der Orang Rimba

Die Herkunftsmythen der Orang Rimba, wie sie mir erzählt wurden, unterscheiden sich stark von den in der Literatur wiedergegebenen Erzählungen. An dieser Stelle werde ich zwei Herkunftsmythen wiedergeben. Die erste wurde mir erzählt von Temenggung Tarib aus Air Hitam, die zweite Version stammt von Tengganai Langkap aus Makakal Hulu.

Herkunftsmythe der Orang Rimba,
erzählt von Temenggung Tarib (Air Hitam):

Die Prinzessin Putri Selaro Pinang Masak aus dem Königreich Pagaruyung hatte einen Bruder. Als dieser einen *Keleluang*-Baum fällen wollte, gerieten die beiden Geschwister in Streit, weil Putri Selaro Pinang Masak der Fällung des Baumes durch ihren Bruder nicht zustimmte. Sie befürchtete, der Baum könnte beim Fällen auf das in der Nähe liegende Segelboot fallen. Dieses Segelboot hatten die Geschwister von ihren Eltern geerbt, und die Prinzessin wollte nicht, dass es beschädigt würde. Der Bruder Putri Selaro Pinang Masaks fällte den Baum jedoch, ohne die Warnung seiner Schwester zu beachten. Wie diese befürchtet hatte, stürzte der Baum auf das Schiff und beschädigte es stark. Daraufhin zürnte die Prinzessin ihrem Bruder und das Geschwisterpaar trennte sich. Putri Selaro Pinang Masak verließ ihren Bruder und ging nach Jambi Stadt, um sich dort niederzulassen.

Nachdem einige Zeit vergangen war, flüchteten die Prinzessin Putri Selaro Pinang Masak und ihre Verwandtschaft aus Jambi in die Wälder der Region Air Hitam (Hulu Sungai Semapui), um der Kolonisierung zu entgehen. Fortan lebten die Prinzessin und ihre Nachkommen in diesem Waldgebiet und wurden so zu den Vorfahren der Orang Rimba der Region Air Hitam, die also königlicher Abstammung sind *(kami keturunon rajo).*

Die von der Königin mitgebrachte Religion war der Islam. Ein Leben nach den Regeln des Islam war im Regenwald nicht möglich. Darum wurde aus praktischen Gründen, um ein Weiterleben zu gewährleisten, ein eigener, angepasster Glaube entwickelt.[30]

Herkunftsmythe der Orang Rimba,
erzählt von Tengganai Langkap (Makakal Hulu):

Früher gab es zwei Herrscher, einen der Bathin Lima (Reich Pahit) und einen aus der Region Makakal, der den Namen Muning Segayur (Si Gayur) trug. Muning Segayur lebte zuerst in Durian Kelakar in der Region Air Hitam. Er zog von Air Hitam in eine Festung *(benteng)* am Fluss Air Bahan, von dort zog er weiter nach Makakal.

Muning Segayur hatte zwei Frauen, die erste war eine ‚gewöhnliche', menschliche Frau, die zweite eine Halbgöttin *(manusia setan)* mit dem

[30] Diese Aussage bezieht sich vor allem auf die Nahrungstabus des Islam. Muslimen ist nach dem Koran das Essen von Schweinefleisch, Fröschen u.a. verboten, da diese Tiere als „unrein" *(haram)* gelten. Auch Hunde werden als oft als *haram* betrachtet, weshalb sie sich nicht unbedingt in der direkten Nähe von Menschen aufhalten sollten. Wildschweine, aber auch Frösche und andere Amphibien werden aufgrund ihres hohen Vorkommens in den Wäldern von den Orang Rimba jedoch gerne verzehrt, und Hunde sind selbstverständliche Begleiter bei der Jagd und im alltäglichen Leben der Orang Rimba.

Namen Dewo Tunggal. Mit dieser zweiten Frau hatte er zwei Töchter, Putri Selaro Pinang Masak und Putri Gading.

Nun herrschte zu jener Zeit wieder einmal Krieg, und Muning Segayur floh mit Dewo Tunggal vor feindlichen Truppen in das Gebiet Makakal, wo sie sich in der Höhle Pengulaworon, am Fluss Pengulaworon, versteckten. Später zogen die beiden weiter nach Durian Londang in der Region Makakal Hilir. Während Muning Segayur und seine Leute eines Tages dabei waren, einen *hompongon* zu bauen, kam eine Truppe aus Cendaku, dem Königreich Pahit.[31] Die Truppe aus Cendaku bestand aus 60 Männern und forderte von Muning Segayur, sich mit dem Reich Pahit zusammenzuschließen. Muning Segayur verweigerte diese Aufforderung und tötete 59 der 60 Männer aus dem Königreich Pahit. Einem Mitglied der Truppe Pahits gelang es jedoch, seine Hand in den Anus Muning Segayurs zu stecken und das Innere aus dem Bauch *(isi perut)* Muning Segayurs herauszuholen. Daraufhin starb Muning Segayur, sein Grab befindet sich noch heute in Batu Sawar.[32]

Nicht lange nach dem Tod Munig Segayurs erhob sich der Sultan zum alleinigen Herrscher über die Region. Allerdings konnte er den Fluss Tabir nicht befahren, da dieser durch einen Damm unpassierbar war. Daraufhin befahl der Sultan, das Grab Muning Segayurs auf die andere Seite des Flusses zu verlegen und erst nachdem das Grab verlegt war, verschwand auch der Damm und der Sultan konnte den Fluss Tabir passieren.[33]

Als einige Jahre später der Enkel Muning Segayurs in den Wäldern von Makakal mit der Machete eine Schneise schlug, um ein Feld anzulegen, hörte er eine Stimme: ‚Vorsicht, pass auf, nicht, dass Du mich triffst!' Diese Stimme gehörte einer Kelumpangfrucht, die der junge Mann daraufhin aufnahm und zu seinem Unterstand trug. Des Nachts träumte der Enkel Muning Segayurs, die Kelumpangfrucht bäte ihn, sie sehr vorsichtig und langsam zu öffnen. Am nächsten Morgen tat er, wie ihm im Traum geheißen und öffnete vorsichtig die Frucht; heraus stieg eine junge Frau. Die junge Frau sagte zu dem Enkel Muning Segayurs, wenn er sie heiraten wolle, solle er einen Baum fällen und über den Fluss legen. Auf diesem Baumstamm wollten sie einander dann entgegengehen, und wenn sie in der Mitte des Stammes mit der Stirn aneinanderstießen ohne hinunter in den Fluss zu fallen, sollten sie zu Mann und Frau werden. So geschah es, das Paar heiratete und ging bald darauf zur Mündung des Flusses Kembang Bungo, Makakal, um den Sultan zu treffen. Allerdings gab es die Abmachung, dass sie, bevor sie den Sultan treffen, ein Bad nehmen müssen. Sie wuschen sich und wurden ins Haus des Sultans vorgelassen. Dieser fragte den Enkel Muning Segayurs,

[31] Als *hompongon* bezeichneten die Orang Rimba ursprünglich einen künstlichen Damm aus Zweigen und Buschwerk, mit dem beim Fischfang Flüsse aufgestaut werden.

[32] Ort in der Region Makakal Hilir, nördlich von Tanah Garo.

[33] Dieses Ereignis soll sich ebenfalls in der Nähe Batu Sawars, nahe der Mündung des Tabir, zugetragen haben.

> ob er schon verheiratet sei? ‚Ja', antwortete der Jüngling, seine Frau stamme aus einer Kelumpangfrucht. Daraufhin sagte der Sultan: ‚Dann bist Du der Enkel Muning Segayurs, Du bist nach Makakal gekommen und hast eine Frau gefunden. Und nun willst Du Dich mir unterwerfen/mir dienen *(berajo kepado aku)*?' Der Jüngling antwortete, dass es im Grunde so sei, dass er aber Einwände habe, wenn das bedeuten würde, dass er im Dorf leben müsse. Er ziehe es vor, einfach im Regenwald zu leben. So wurde von beiden ein Pakt geschlossen in Sango Bayur, an der Mündung des Flusses Kembang.
>
> Der Sultan schwor: ‚Ich und mein Gefolge waschen uns im Gebiet Sango Bayur, werfen den Lendenschurz fort und waschen unsere Hosen.[34] Wir tragen den süßen Yams mit uns, und wenn Ihr an den Hof des Sultans kommt, wird Euch Büffel, Ente und Huhn vorgesetzt werden.
>
> Die Spitze wird nicht sprießen, das Ende keine Wurzeln schlagen, die Mitte wird von Käfern gefressen. Im Wasser vom Krokodil gefressen, an Land vom Leoparden gefressen – h u u u.'
>
> Der Enkel Muning Segayurs schwor: ‚Wir werfen die Hose fort und waschen den Lendenschurz, mit uns tragen wir die Yamswurzel[35]. Falls der Sultan mit seinem Gefolge den Wald betritt, werden wir ihm Waran, Wildschwein und andere Tiere des Waldes vorsetzen. Auf dem Land vom Büffel gejagt, im Wasser vom schwarzen Krokodil gefressen und in der Höhe vom Leoparden gefangen – h u u u.' Die Orang Rimba sind also Nachfahren Muning Segayurs![36]

Gemeinsam ist beiden Herkunftsgeschichten der freiwillige Entschluss der Orang Rimba, im Wald zu leben. Auch wird in beiden Geschichten die Abstammung der Orang Rimba von einem einflussreichen Herrscher bzw. einer einflussreichen Herrscherin hergeleitet. In der Geschichte Temenggung Taribs ist die Gründerin des Reiches Jambi, Putri Selaro Pinang Masak, die direkte Ahnin der Orang Rimba. Temenggung Tarib erzählt, dass sich die Linie seiner Frau direkt bis zu Putri Selaro Pinang Masak zurückverfolgen lasse. In seinen Worten ist sie eine „direkte Nachfahrin der Königin".

Auch in der Herkunftsgeschichte des Tengganai Langkap besteht eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen Putri Selaro Masak und den Orang Rimba. Die Urahnen der Orang Rimba in der Geschichte des *tengganai* sind der Herrscher Muning Segayur und seine Frau Dewo Tunggal, eine Halbgöttin. Selaro Pinang Masak ist eine Tochter des Herrschers Muning Segayur. Aus der Geschichte geht

---

34 Das bedeutet, dass der Sultan und seine Leute keine Lendenschurze mehr, sondern, im Unterschied zu Muning Segayur, Hosen, also „vollständige" Kleidung, tragen werden.

35 Hier *gadung (Dioscorin hispida)* im Gegensatz zu der vom Sultan beschworenen *ubi manis* (evtl. *Ipomea batatas*).

36 Diese Geschichte wird im Bukit Duabelas-Gebiet in unterschiedlichen Versionen erzählt. Eine Version, in der Muning Segayur statt mit menschlichen Truppen mit Tigern unter der Herrschaft des Tigergottes Sekilat Lalu kämpft, findet sich bei Sager (2008:132).

jedoch nicht genau hervor, ob sie die direkte Vorfahrin der Orang Rimba oder lediglich eine Verwandte, in diesem Falle Tante, ist. Dies scheint jedoch auch nicht von größerer Wichtigkeit zu sein, da Muning Segayur selbst und sein Enkel die Hauptprotagonisten der Erzählung sind. Muning Segayur wird als mächtiger Herrscher und Kämpfer dargestellt, der sich nicht unterordnen will und dem es fast gelingt, die übermächtige Truppe seines Widersachers zu bezwingen. Muning Segayur ist so mächtig wie der Sultan – oder sogar mächtiger, da der Sultan den Fluss nicht passieren kann, solange nicht das Grab des Widerständigen verlegt wurde. Bei einem Zusammentreffen des Sultans mit dem Enkel Muning Segayurs ist auch dieser nicht gewillt, seine Unabhängigkeit gegenüber dem Sultan vollständig aufzugeben und wählt im Einvernehmen mit dem Sultan das „freie" Leben in den Wäldern Makakals.[37]

Die sesshafte Bevölkerung im Dorf Tanah Garo, auf deren besondere Bedeutung für die Orang Rimba ich im nächsten Abschnitt eingehe, bezeichnet Muning Segayur als Moyang Si Gayur, also als „Vorfahre Si Gayur". Muning Segayur ist im Bukit Duabelas-Gebiet auch als Sepit Lidah (Si Pahit Lidah) bekannt. Si Pahit Lidah (der mit bitterer Zunge), der auch Si Runting genannt wird, ist eine in Zentral- und Südsumatra bekannte Sagengestalt mit übernatürlichen Kräften (Andaya 1993:11).

Anders als in den Herkunftsmythen der Orang Rimba waren ihre Vorfahren keine Mitglieder der sesshaften Bevölkerung, die aufgrund von gesellschaftlichen Normenverstößen, Tabubrüchen und gesellschaftlichem Versagen ins forstliche Exil gezwungen wurden oder die nicht gewillt waren, sich bestimmten Autoritäten zu unterwerfen. In beiden Geschichten wird der Wald zu einem Refugium derjenigen, die Wert auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit gegenüber institutionalisierten Machtstrukturen legen und die somit selbst Autoritäten sind.

Durch die Ableitung der eigenen Existenz in Bezug auf diese Autoritäten wird die hohe soziale Stellung, die jene Ahnen der Orang Rimba innehatten, auch auf die Orang Rimba übertragen. Die Bezugnahme auf gesellschaftlich anerkannte Strukturen und Hierarchien impliziert, dass für die Orang Rimba und die sesshafte Bevölkerung gemeinsame Normen und Ordnungsprinzipien existieren, die für beide Gruppen gelten und innerhalb derer sich beide sozial verorten. Somit wird der Wald nicht zum Lebensraum derjenigen, die außerhalb der Normen und der Gesellschaft leben, sondern auch der Wald wird zu einem „legitimen" Ort, dessen Bewohner keine gesellschaftlichen Außenseiter, sondern integere Persönlichkeiten sind.

Ein weiterer Bezug zur sesshaften Bevölkerung in den Herkunftsmythen der Orang Rimba wird durch den Moment der Trennung der Geschwisterpaare (Geschichte Temenggung Tarib) oder der Verabschiedung vom Sultan (Geschichte

[37] Dabei wird auch die Grenze zwischen dem Gebiet des Sultans und dem des Enkels Muning Segayurs festgelegt. Auf den Verlauf dieser Grenze zwischen dem Waldgebiet der Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung wird später genauer eingegangen.

Tengganai Langkap) hergestellt. Diese Trennungen implizieren, dass jeweils eine Verbundenheit existiert hat, die auch nach dem Bekenntnis zu einer unterschiedlichen Lebensweise entweder durch verwandtschaftliche Bande (Geschwisterpaar) oder einen gegenseitigen Eid (Sultan) auf der sozialen Ebene bestehen bleibt. Der Entschluss, ein Leben im Wald zu führen, bedingt keine vollkommene Loslösung und Abkehr von der Gesellschaft außerhalb des Waldes. In den Herkunftsmythen der Orang Rimba wird der Wald nicht zu einem abgeschlossenen konstitutiven Außen der Gesellschaft, sondern bleibt mit der Gestellschaft durch die Bezugnahme auf historische Persönlichkeiten verbunden.

4.3. 500 Jahre Bukit Duabelas: Die Geschichte des Bukit Duabelas-Gebietes und seiner sozialen Struktur

Die Geschichte der Bukit Duabelas-Region ist, wie die vorangegangenen Abschnitte gezeigt haben, Teil der Geschichte des Reiches Melayu und vor allem des Sultanats Jambi-Melayu seit seiner Gründung durch Selaro Pinang Masak und Orang Kayo Hitam. In der über 500jährigen Geschichte des Sultanats bestimmte die politische und wirtschaftliche Struktur des Reiches die sozialen Beziehungen in der Bukit Duabelas-Region genauso wie die Nutzung der dortigen naturräumlichen Gegebenheiten. Wirtschaftliche Beziehung zwischen *ulu* und *ilir* prägte die Bedeutung der Bukit Duabelas-Region als Lieferant wertvoller Forstprodukte und als Pfefferanbaugebiet. Am Ende der Ära des Sultanats Jambi kämpfte Sultan Taha seine letzten Kämpfe in der Region, was ebenso Spuren hinterließ wie die Einführung des Kautschukanbaus in großem Rahmen durch die niederländische Kolonialverwaltung.

Die Beziehung der Orang Rimba zur autochthonen sesshaften Bevölkerung ist bis heute durch diese Ereignisse und Strukturen geprägt. Dabei spielen das Dorf Tanah Garo im Nordwesten des Bukit Duabelas-Gebietes und seine Bevölkerung eine besondere Rolle, die sich deutlich von der anderer Dörfer im Bukit Duabelas-Gebiet unterscheidet.[38] Die Geschichte Tanah Garos und die damit verbundenen Rechte der Waldnutzung, wie ich sie hier wiedergebe, basiert auf mündlichen und schriftlichen Überlieferungen der lokalen Bevölkerung, insbesondere auf den Niederschriften und Erzählungen von Rio H. M. Syayutti Ali. Dieser war bis zu seinem Tod im Jahr 2006 *rio* von Tanah Garo.

---

[38] Der Name „Tanah Garo“ geht zurück auf einen Islamgelehrten *(kyai)* mit dem Namen Anak Garo, der die Lehren des Islam im Gebiet Sultan Tahas verbreiten wollte. Die Lehren Anak Garos unterschieden sich jedoch deutlich von denen des Sultans, der daher Anak Garo verbot, weiter seine Lehren in seinem Hoheitsgebiet zu verbreiten. Anak Garo widersetzte sich den Anweisungen des Sultans, woraufhin Sultan Taha den Gelehrten Anak Garo zum Fluss Rumbai bringen und dort töten ließ. Seitdem trägt dieser Ort den Namen Tanah Garo.

Tanah Garo ist ein alteingesessenes Dorf mit etwa 1200 Einwohnern.[39] Die Haupteinkommensquelle der Dorfbevölkerung ist heute, im Gegensatz zum Ölpalmanbau der javanischen Transmigranten, die Kautschukproduktion, die etwa 1930 von den Niederländern in der Region eingeführt wurde.[40] In Tanah Garo begann der großflächige Anbau von Kautschuk erst in den 1960er Jahren, bis dahin lebten die Bewohner Tanah Garos von der extensiven Landwirtschaft und vom Handel mit Forstprodukten. Gummibaumsamen waren für die Bevölkerung aufgrund extrem hoher Preise kaum erschwinglich. In den 60er Jahren sank der Saatgutpreis und die lokalen Gummibäume der ersten Generation produzierten ebenfalls Saatgut, so dass der Import von Gummibaumsamen aus anderen Teilen Sumatras oder Malaysia nicht mehr notwendig war.

Die autochthone Bevölkerung Tanah Garos ist wahrscheinlich malaiisch-minangkabauischer Herkunft und bezeichnet sich selbst als *orang asli* (Ureinwohner) oder *orang Jambi* (Bevölkerung Jambis). Die Gründung Tanah Garos wird in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts angenommen.[41]

Tanah Garo umfasste 2004 administrativ eine Fläche von 126 ha, hinzu kommt eine gesonderte Fläche, die den Bewohnern Tanah Garos zum Anlegen von Feldern dient (*pembukaan ladang masyarakat* Tanah Garo). Dieses Gebiet befindet sich im nordöstlichen Waldrandgebiet des Bukit Duabelas-Nationalparks, in der Nähe der Flüsse Makakal *(hilir)* und Sungkai bis zum Fluss Alai, wo die Grenze zu den Feldern der Bevölkerung Ulakkemangs verläuft. In diesem Gebiet wird von den Bewohnern Tanah Garos heute hauptsächlich Kautschuk angebaut.

Die Dorfstrukturen Tanah Garos orientieren sich deutlich stärker am lokalen *adat* als an den politisch-administrativen Vorgaben des indonesischen Staates. Aufgrund ihres Status als *orang asli* machen die Bewohner Tanah Garos Besitzansprüche an Land und Wald geltend, die sich aus ihrer Abstammung ergeben. Die von den Bewohnern Tanah Garos angelegten Felder werden zum individuellen Eigentum derjenigen, die sie angelegt haben. Mit Einverständnis des Besitzers darf eine Rodung, wenn sie brachliegt, jedoch auch von anderen genutzt werden. Allerdings ist es anderen verboten, dauerhafte Pflanzen *(tanaman keras)* wie Kautschukbäume

---

[39] Im Jahr 2003 wurden in Tanah Garo 320 kk (*kepala keluarga* – Haushalte) von der indonesischen Regierung registriert.

[40] Kautschuk war bereits seit 1890 in der Region bekannt, in offiziellen Berichten wird der Anbau von aus Singapur importierten Gummibäumen erstmals 1904 erwähnt (Locher-Scholten 2003:269,276; Nasruddin 1989).

[41] Die Bewohner des Dorfes Tanah Garo stammen nach eigenen Aussagen aus der Gegend Limau Sundai (Air Hitam) und wurden aufgrund eines rasenden Tigers gezwungen, Limau Sundai zu verlassen und sich in der Gegend Tanah Garo anzusiedeln. Normalerweise sei jener Tiger, der in der Nähe Limau Sundais lebte, von Sultan Taha regelmäßig mit einem Büffel als Futter versorgt worden. Einmal habe sich der Sultan jedoch verspätet und der Tiger sei dermaßen in Wut geraten, dass die Bewohner Limau Sundai verlassen und sich in die Region Tanah Garo geflüchtet hätten, wo sie sich niedergelassen haben.

auf einer solchen Brache zu pflanzen. Der Verkauf von Land oder Wald an Personen, die nicht aus Tanah Garo stammen, ist generell verboten.

Neben diesem, der gesamten autochthonen Dorfbevölkerung zur Verfügung stehenden Waldgebiet, existiert in Tanah Garo eine besondere Form des Waldbesitzes, der „*waris*-Wald“ *(hutan waris).* Bei dem *waris*-Wald (*waris* = Erbe) handelt es sich um ein unveräußerliches Erbwaldgebiet. Mit dem *waris*-Wald beanspruchen die Bewohner Tanah Garos gerade jenes Waldgebiet als Eigentum, das auch Lebensraum der Orang Rimba ist.

4.3.1. Die Geschichte des *waris*-Waldes

Der *waris*-Wald umfasst das nordwestliche Waldgebiet, das sich an die für die Bewirtschaftung durch die Dorfbewohner vorgesehene Waldfläche anschließt. Der *waris*-Wald hat eine Ausdehnung von knapp 400 ha und wird grob durch den Verlauf der Flüsse Berenai *(ulu),* Kejasung Gedang *(besar)* und der Bergkette Pengunungan Duabelas nördlich des Air Hitam und den nördlichen Zuflüssen des Air Hitams begrenzt.

Ihre Ansprüche auf diesen Teil des Waldes im heutigen Bukit Duabelas-Nationalpark leiten die Bewohner Tanah Garos aus dem lokalen Rechtssystem *(adat)* ab. Die Zugehörigkeit zur Gruppe der *waris* regelt Besitz- und Erbrecht genauso wie die Vergabe politischer Ämter. Dabei liegen die Eigentums- und Nutzungsrechte an Land und Wald in den Händen der Frauen und werden matrilinear weitervererbt. Der Status *waris* geht also mit Rechten an Wald und Land einher. *Waris*-Rechte können zwar von Männern durch Einheirat in eine Matrilinie mit *waris*-Rechten erworben werden, verlieren jedoch im Falle einer Scheidung ihre Gültigkeit.[42] Die autochthonen Bewohner Tanah Garos bezeichnen sich aufgrund ihrer Abstammung als *waris* und legitimieren so ihre Ansprüche an Land und Wald im nordöstlichen Bukit Duabelas-Gebiet. Dass ausgerechnet dieses Waldgebiet als *waris*-Wald definiert wurde, hat nach Aussagen der Bewohner Tanah Garos einen lokalpolitischen Hintergrund aus der niederländischen Kolonialzeit: Die administrative Verwaltungseinheit Marga Petajen, die etwa das Bukit Duabelas-Gebiet umfasste, stand unter der Verwaltung des *pasirah* von Petajen *ilir.*[43] In Pematang am Fluss Tabir, im nördlichen Bukit Duabelas-Gebiet, lebte Sultan Taha im Exil. In der Region Air Hitam im südlichen Bukit Duabelas-Gebiet befand sich der Regierungssitz einer Königin *(ratu).* Da die Entfernung zwischen Air Hitam und Tabir ausreichend groß war, wurde beschlossen, die *marga* Petajen zwischen den beiden Herrschern zu teilen. So fiel das nördliche Bukit Duabelas-Gebiet unter die Autorität Sultan Tahas, das südliche Bukit Duabelas-Gebiet wurde weiter durch

[42] Söhne aus Familien mit *waris*-Rechten verlieren diese Rechte mit der Einheirat in eine andere Matrilinie.

[43] Heute wird das Gebiet Pintas Tua genannt, dazu gehören heute auch Mbacang Gedang, Tambun Arang, Dusun Baru, Ulak Kemang und Tanah Garo.

die Königin regiert. Als Zeichen der vollzogenen Teilung des Gebietes überreichte die Königin aus Air Hitam dem Sultan einen Ring, einen Beutel Tabak und einen Büffel. Die Grenzziehung zwischen den beiden Gebieten verlief entlang der zentralen Flussläufe *(tali air)* der Bukit Duabelas-Region.[44] Mit der Gebietsteilung ging auch die Teilung der Zuständigkeiten am Wald einher. Dieser wurde in der Region Tabir im nördlichen Teil traditionell von den *waris* verwaltet und darum als *waris*-Wald bezeichnet. Nach der Teilung des Gebietes bestätigte Sultan Taha das Eigentum Tanah Garos an diesem Waldgebiet.

Durch den Status *waris*-Wald werden die Ansprüche und die Nutzung des Waldes auch heute noch detailliert geregelt: Das entsprechende Waldgebiet ist Eigentum der *waris,* ebenso alle forstlichen Produkte (Honig, Rattan, Harze) und die in diesem Gebiet lebenden Tiere. Alle Aktivitäten durch Dritte innerhalb des *waris*-Waldes bedürfen der Zustimmung der *waris.* Jede Person, die im *waris*-Wald Forstprodukte sammelt, braucht dazu zum einen die Genehmigung der *waris* und ist zum anderen dazu verpflichtet, alle in diesem Wald gesammelten Produkte an die *waris* zu verkaufen.

4.3.2. Die Erben des Waldes und die Erben der Pflicht

Das Leben der Orang Rimba wird ebenfalls durch die Konzeption des *waris*-Waldes beeinflusst. Sie werden, wie die Tiere und Pflanzen innerhalb dieses Gebietes, von den *waris* als ihr Eigentum betrachtet. Darüber hinaus sind sie verpflichtet, von ihnen gesammelte und zum Verkauf vorgesehene Forstprodukte an die *waris* zu veräußern. Diese besondere Beziehung zwischen den *waris* und den Orang Rimba wird durch folgendes, von den Orang Rimba viel zitiertes Sprichwort ausgedrückt und festgeschrieben: „*Pangkal waris* Tanah Garo, *ujung waris tanah* Serengam, Air Hitam *tanah berjenang.*" Dies bedeutet: „Die Wurzeln der *waris* sind in Tanah Garo, ihre Spitze in Tanah Serengam, Air Hitam ist das Land der *jenang.*" Diese Orte beschreiben geografisch ein Dreieck, dessen Eckpunkte die Dörfer Tanah Garo im Norden, Paku Hadji (Pakuaji) am Fluss Serengam im Osten und das Dorf Jernih am Fluss Air Hitam im Süden bilden.

Gleichzeitig markieren diese drei Dörfer oder Regionen die Grenzen des von den Orang Rimba bewohnten Waldgebietes. Das Sprichwort verdeutlicht auch, dass unterschiedliche lokale politische Kräfte Ansprüche an diesem Waldgebiet und seinen Bewohnern formulieren. Tanah Garo als *waris* im Nordosten, Serengam ebenfalls als *waris* im Osten und Air Hitam als *jenang* im Süden.[45]

---

[44] Alle Flüsse, die in Richtung des Batang Hari fließen, bezeichnen den Einflussbereich des Sultans; alle Flüsse, die in Richtung Air Hitam fließen, den der Königin.

[45] Die Bedeutung der ökonomischen Verbindung zwischen den *waris* in Tanah Garo und den Orang Rimba wird auch durch die Interaktion der *waris* in Tanah Garo und Pakuaji deutlich. Die Orang Rimba verließen während des *melangun* nach dem Tod eines Gruppenmitglieds häufig das Gebiet des *waris*-Waldes und zogen nach Osten. Um zu verhindern, dass sie neue ökonomische Beziehungen aufbauen, existierte ein Abkommen zwischen den *waris* in Tanah Garo

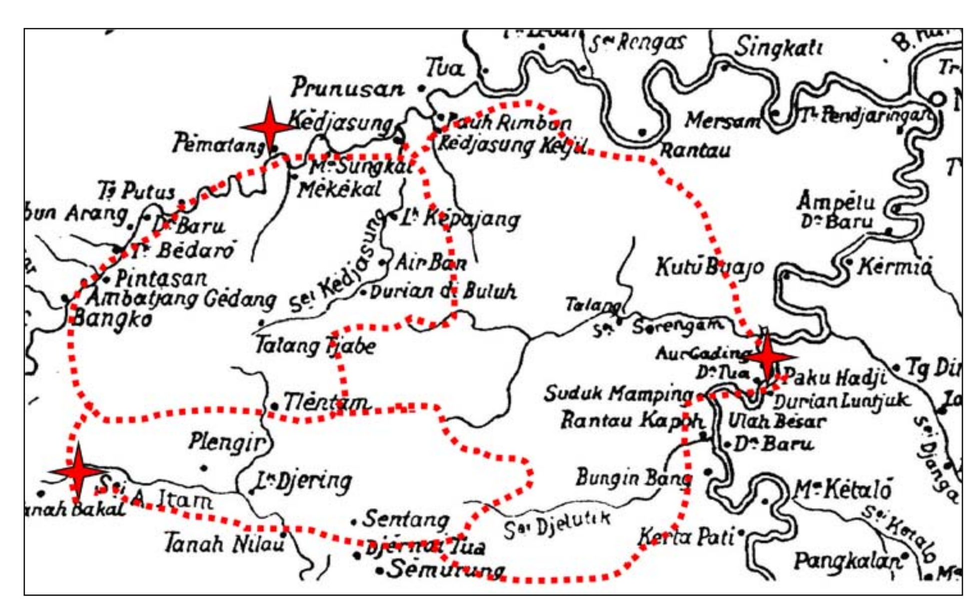


Abbildung 6: Die Aufteilung des Bukit Duabelas-Gebietes zwischen den drei Einflussbereichen Tanah Garo im Nordwesten, Serengam (Paku Hadji) im Osten und Air Hitam im Süden. Die Spitzen des Dreiecks sind durch Sterne gekennzeichnet, die gestrichelten Linien markieren den Grenzverlauf zwischen den Einflussgebieten der drei Autoritäten.
(Quelle: Hagen 1908, eigene Hervorhebung)

Die Beziehung zu Serengam ist für die Orang Rimba mittlerweile bedeutungslos, da sich die Dauer und Region des *melangun* verändert haben. Als *melangun* (oder *belangun*) bezeichnen die Orang Rimba einen Zeitraum der Wanderschaft nach dem Tod eines Gruppenmitgliedes. Während dieser Wanderschaft ist es der den Orang Rimba verboten, an den Ort, an dem sich der Todesfall ereignet hat, zurückzukehren. Die Zeit des *melangun* dauert heute nur noch etwa ein Jahr (früher bis zu sieben Jahre), gleichzeitig ist der westliche Teil des Bukit Duabelas-Gebietes zum kommerziellen Holzeinschlag freigegeben und somit für die Orang Rimba als Lebensraum unattraktiv geworden. Die *jenang* in der Region Air Hitam unterhalten noch immer intensive Beziehungen zu den Orang Rimba in ihrem Einflussgebiet, allerdings haben sie seit der Ankunft der javanischen Transmigranten, die ebenfalls Handelsbeziehungen mit den Orang Rimba aufgebaut haben, ihre Monopolstellung in der ökonomischen Interaktion mit den Orang Rimba verloren.

und den *waris* in Pakuaji: Während der Zeit des *melangun* in das Gebiet Serengams, mussten die Orang Rimba sämtliche von ihnen gesammelten Forstprodukte an die *waris* Serengams verkaufen. Da diese Beziehung sich nur auf die Zeit des *melangun* erstreckte, sind die Bindungen der Orang Rimba an die *waris* in Serengam weniger stark als die an die *waris* in Tanah Garo.

Im Gegensatz zu Serengam und Air Hitam hat die Position der *waris* in Tanah Garo und ihr Einfluss auf die Orang Rimba (vor allem im Bereich Makakal) bis heute für beide Seiten nicht an Bedeutung verloren. Die *waris*-Rechte im nordwestlichen Teil des Bukit Duabelas-Gebietes liegen noch immer allein in den Händen der autochthonen Bewohner des Dorfes Tanah Garo, da diese nach eigenen Angaben die einzig legitimen *waris* in diesem Gebiet sind. Ursprünglich besaßen 13 Personen in Tanah Garo *waris*-Rechte. Diese wurden durch Vererbung weitergegeben, so dass heute 36 Personen in Tanah Garo einen *waris*-Status geltend machen können. Dabei werden die *waris*-Rechte am Wald matrilinear weitergegeben. Die Rolle der (Ehe-)Männer besteht darin, sich um die *tanah waris* „zu kümmern" oder einen männlichen *waris* bei seinen Arbeiten im *waris*-Wald zu unterstützen. Nach dem *adat* Tanah Garos sind die Eigentumsrechte von Männern und Frauen folgendermaßen definiert:

Für Frauen gilt: *„tidak bisa memikul yang berat dan menjemput yang jauh"* – „sie können nicht schwere Last auf ihren Schultern tragen und nicht das holen, was in der Ferne liegt." Für Männer hingegen gilt: *„yang ringan dibawa, yang berat ditinggalkan"* – „das Leichte wird fortgetragen, das Schwere zurückgelassen." Das „Leichte" bezeichnet mobilen Besitz, also auch die Produkte des Waldes, das „Schwere" steht bildlich für Land und Wald. Das Eigentum an Wald und Land liegt in den Händen der Frauen und wird matrilinear vererbt, Männer hingegen können nur Eigentumsansprüche an mobilen Dingen geltend machen.

Das Verhältnis zwischen den Orang Rimba und ihren *waris* entspricht einer „*patron-client*-Beziehung", in der soziale Bande und Allianzen zwischen nicht verwandten Individuen und/oder Gruppen etabliert werden. Diese in Südostasien weit verbreitete Form der Beziehung manifestiert sich in einem Verhältnis gegenseitiger Rechte und Verpflichtungen im ökonomischen, sozialen und politischen Bereich (Leach 1970; Pelras 2000; Scott 1972; Wolf 1966). Dabei hat der *patron* eine höhere soziale Stellung als sein *client* inne, so dass es sich immer auch um eine Machtbeziehung handelt (Scott 1972).

Die Ressourcen der Patrone sind oft wissensbasiert, wie zum Beispiel Handhabung des lokalen Rechtssystems. Darüber hinaus haben die Patrone direkte und indirekte Kontrolle über Ressourcen wie Ländereien und Wald und bekleiden oft wichtige Ämter innerhalb lokalpolitischer Strukturen. Wichtige Aufgaben der Patrone sind die rechtliche Unterstützung ihrer Klienten, aber auch die Gewährleistung ihrer Grundversorgung mit Nahrungsmitteln und notwendigen Gerätschaften. Als Gegenleistung für die Garantie ihrer Sicherheit stellen die Klienten ihre Arbeitskraft in unterschiedlichen Kontexten in die Dienste ihrer Patrone. Darüber hinaus sind sie oft zu monetären Abgaben oder Abgaben von Teilen ihrer landwirtschaftlichen Erträge verpflichtet. Die Qualität dieser Beziehungen und auch der Grad der Abhängigkeit zwischen beiden Parteien können deutlich variieren und sich auch im Laufe der Zeit verändern (Scott 1972). In der Verbindung zwischen *waris* und Orang Rimba kommt ersteren die Position eines *patron,* den Orang Rimba die eines *client* zu. Ihr Verhältnis ist durch folgende Verpflichtungen gekennzeichnet:

Verpflichtungen des *waris* gegenüber den Orang Rimba:

- Beistand in *adat* und Rechtsfragen
- Beistand bei Konflikten untereinander und mit der sesshaften Bevölkerung
- Bezahlung der Schulden ‚seiner' Orang Rimba, beispielsweise bei Hochzeiten oder Strafen bei *adat*-Übertretungen
- Orang Rimba in ihren Häusern zu beherbergen und zu verköstigen

Verpflichtungen der Orang Rimba gegenüber ihrem *waris:*

- Unentgeltliches Ausführen von Feldarbeiten, Gummizapfen und Holzeinschlag für die *waris*
- Abgabe eines Teils der eigenen Reisernte, *isi mempeka,* als Zeichen der Ehrung und Loyalität
- Abgabe von Forstprodukten als *bunga kayu* an die *waris*
- Verkauf sämtlicher gesammelter Forstprodukte an die *waris*
- Verkauf sämtlichen Kautschuks an die *waris* zu einem von diesen festgelegten Preis
- Unterstützung der *waris* bei der Wahl in politische Ämter

Bei Nichteinhaltung dieser Verpflichtungen müssen die Orang Rimba eine Strafe von 100 Stoffen *(kain)* an ihre *waris* zahlen.[46]

Ein weiteres Merkmal einer *patron-client*-Beziehung ist die direkte Interaktion zwischen zwei Parteien wie den Orang Rimba und den *waris.* Durch diese direkte Interaktion unterscheidet sich die *patron-client*-Beziehung von der eines Mittlers wie dem *jenang,* der als dritte Person den indirekten Austausch zwischen zwei Parteien organisiert. *Patron-client*-Beziehungen existieren sowohl intrakommunal als auch interkommunal, wie bei den sesshaften *waris* und den Orang Rimba. Nach Scott minimieren gute verwandtschaftliche Beziehungen das Bedürfnis nach nicht verwandtschaftlichen Strukturen. Er betrachtet Jäger-Sammler-Gesellschaften als in einem sehr engen verwandtschaftlichen Verband organisiert, so dass diese nicht auf die enge Verbindung mit einem Patron angewiesen sind (Scott 1972:104). Gleichzeitig wird die *patron-client*-Beziehung als ein Verhältnis beschrieben, dessen Rechte und Pflichten denen zwischen Verwandten sehr ähnlich sind. Die Zuneigung und Erwartungen in dieser Beziehung zwischen nicht Verwandten werden durch die Verwendung bestimmter Anredeformen ausgedrückt, die normalerweise engen Verwandten vorbehalten sind (Scott 1972). Zwischen den Orang Rimba und den

[46] Werden z.B. Forstprodukte an andere Personen als die *waris* verkauft, beträgt die Strafe für die Orang Rimba mindestens 100 *koping kain,* also 100 Stoffe (Batiktücher), deren Wert 2005 insgesamt etwa 1,5 bis 2 Millionen Indonesische Rupiah (IDR, etwa 150 bis 200 Euro) entsprach. Auf die Bedeutung von *kain* als Zahlungsmittel werde ich im Kapitel „Der Wald: Ein Ort der Armut und des Wohlstandes" detailliert eingehen.

waris im Bukit Duabelas-Gebiet wird darüber hinaus sogar eine reale verwandtschaftliche Beziehung beider Parteien postuliert.

Die Erben des Waldes

Die *waris* leiten die Verpflichtungen der Orang Rimba ihnen gegenüber nicht nur aus dem Konzept des *waris*-Waldes ab, sondern auch durch eine verwandtschaftliche Beziehung, die auf einer gemeinsamen Abstammung basiert. Durch die Herleitung einer gemeinsamen Abstammung werden die Orang Rimba im Bukit Duabelas-Gebiet und die Bewohner Tanah Garos als zwei Gruppen imaginiert, die in einem geschwisterlichen Verhältnis zueinander stehen. Dabei wird den Orang Rimba ein weibliches Geschlecht und den Bewohnern Tanah Garos ein männliches Geschlecht zugeordnet, so dass Dorf- und Regenwaldbewohner wie Bruder *(sanak genton)* und Schwester *(sanak betina)* sind. Den *waris* kommt so letztendlich die Rolle des Mutterbruders mit den damit verbundenen Rechten und Pflichten nach dem lokalen *adat* zu. Darüber hinaus legitimiert diese Vorstellung nicht nur die qualitative Beziehung zwischen den *waris* und den Orang Rimba, sondern dient gleichzeitig der Erklärung der Herkunft der Orang Rimba. Die Geschichte über die gemeinsame Abstammung der Orang Rimba und der Bewohner Tanah Garos existiert in leicht unterschiedlichen Versionen, ihre Charaktere und die Handlung sind jedoch jeweils identisch. Ich gebe die Geschichte im Folgenden so wieder, wie sie mir von Rio H. Syayutti Ali, dem einflussreichsten *waris* Tanah Garos, im Sommer 2004 erzählt wurde:

> *Die Geschichte der Abstammung der Suku Anak Dalam vom Fluss Makakal und die Geschichte der Abstammung des Dorfes Tanah Garo*
>
> Es war einmal ein Junggeselle aus Pagar Ruyung[47] namens Bujang Perantau (verstoßener oder umherziehender Jüngling). Bujang Perantau baute sich im Wald einen Unterstand, und wie er so durch die Wälder streifte, fand er eines Tages eine Kelumpangfrucht. Er nahm die Frucht an sich und trug sie zu seinem Unterstand. Um Mitternacht plötzlich zerbrach die Kelumpangfrucht und heraus stieg eine Prinzessin, die Bujang Perantau antrug, sie zu heiraten. Bujang Perantau erwiderte, dass ihm dies nicht möglich sei, da keine für ihn passende Frau existiere. Daraufhin sagte die Prinzessin, der Junggeselle solle einen Baum über den Fluss fällen und ihn entrinden. Dann würden sie und Bujang Perantau sich von den gegenüber liegenden Enden auf dem Baumstamm entgegenlaufen. Der Junggeselle vom unteren, die Prinzessin vom oberen Teil des Baumes aus. Wenn sie sich in der Mitte des Stammes träfen und ihre Köpfe einander berührten, so würden sie einander heiraten und zu Mann und Frau werden.

[47] Minangkabau-Reich im Norden der Bukit Duabelas-Region, mit dem wahrscheinlich auch Putri Selaro Pinang Masak eine verwandtschaftliche Beziehung verbindet.

> Bujang Perantau und die Prinzessin bekamen vier Kinder, nämlich Bujang Malapangi, Dewo Tunggal, Selaro Pinang Masak und Putri Gading. Die vier Geschwister trennten sich in zwei Paare, von denen das eine ein sesshaftes Leben im Dorf führen, das andere hingegen im Wald leben sollte. Die Trennung der Geschwister fand auf dem Berg Sekembang, unterhalb des Gebietes Taman Putri Sanggo Bayo statt. Dann begannen Bujang Malapangi und Pinang Selaro Masak ein Leben im Dorf, bekannten sich zum Islam und wurden so die ersten *waris*. Bujang Malapangi ließ sich in Tanah Garo nieder, was seitdem als *pangkal waris* bezeichnet wird. Selaro Pinang Masak lebte fortan in Serengam (Pakuaji) und begründete so die *ujung waris*. Dewo Tunggal und Putri Gading blieben im Wald zurück, lebten fortan in der Region Makakal und wurden zu Suku Anak Dalam.
>
> Bei ihrem Abschied schworen sich die beiden Paare gegenseitige Verantwortung und ewige Verbundenheit, also richtete sich Bujang Malapangi an Dewo Tunggal und rief: ‚Diejenigen, die nicht den Befehlen der *waris* aus dem Dorf folgen, werden, falls der *waris* sie im Wald trifft, mit falschem Essen wie Schwein, Waran, Tapir, Schlange und anderem getäuscht werden!‘ ‚H u u u‘, erwiderte Dewo Tunggal. Danach wies Dewo Tunggal auf Bujang Malapangi und rief: ‚Ihr werdet im Dorf leben und den Islam annehmen, Euch nach seinen Regeln organisieren, Landwirtschaft und Handel betreiben.‘ ‚H u u u‘, antwortete Bujang Malapangi. […]

Die Orang Rimba werden von den *waris* jedoch nicht nur als tributpflichtige Untergebene betrachtet, sondern auch als persönliches Eigentum und somit als Handelsgut, das bei Bedarf verkauft und getauscht werden kann. Dies jedoch nur innerhalb der Gruppe der *waris.* Dabei werden die Orang Rimba meist als *bubung* (Kernfamilie) gehandelt, deren Preis sich an der „Produktivität“ der Familienmitglieder orientiert.[48] Die Vererbung der *bubung* in Tanah Garo erfolgt matrilinear, und auch die Verpflichtung der Orang Rimba gegenüber ihren *waris* wird matrilinear weitergegeben. So entstehen direkte Beziehungen zwischen Gruppen und Personen über mehrere Generationen hinweg, wie es oft in *patron-client*-Verhältnissen der Fall ist.

Rio H. Syayutti Ali hat die Deszendenz der *waris* und Orang Rimba seit Bujang Perantau und Putri Buah Kelumpang bis zum Jahr 1986 niedergeschrieben. Diese habe ich in Abbildung 7 grafisch dargestellt. Die Ausführungen Rio Syayuttis enden jedoch mit Temenggung Berdinding Besi und ihm selbst. Zur Zeit meiner Feldforschung hatte Temenggung Mirak offiziell die Position des *temenggung* in Makakal Hulu inne. Er stand ebenfalls in einem *client*-Verhältnis zu Rio Syayutti und seinem Sohn, der nach dem Tod Rio Syayuttis die Rolle des *waris* unter dem Namen Rio Bujang übernahm. Nach dem Tod Temenggung Miraks wurde

---

[48] Einer der jugendlichen Orang Rimba-Aktivisten berichtete mir erbost, dass er just für 300.000 Rupien den Besitzer gewechselt habe, das sei „billiger als eine Ziege!“.

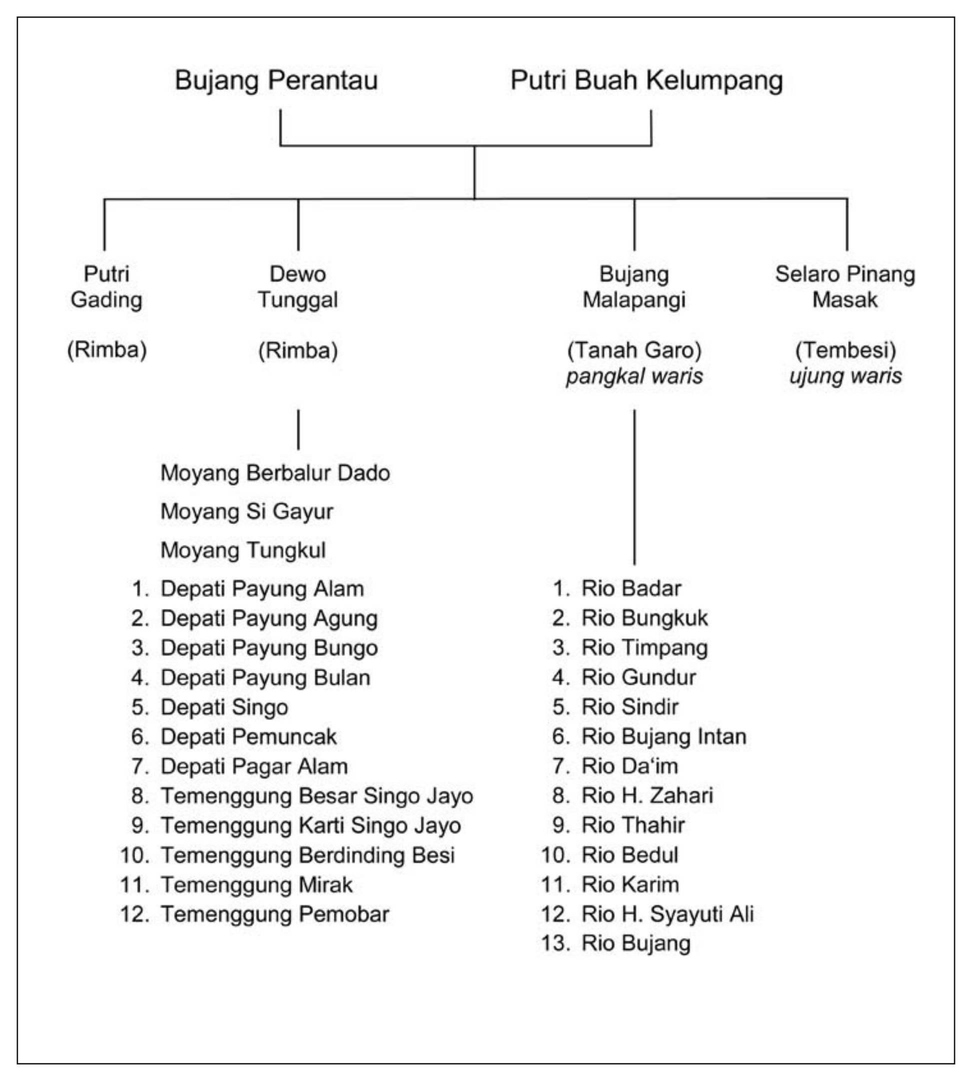


Abbildung 7: Herleitung der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung Tanah Garos.

Temenggung Pemobar zum neuen politischen Oberhaupt Makakal Hulus bestimmt.

Die Erben der Pflicht

Durch die Geschichte der gemeinsamen Abstammung, wie sie von den *waris* erzählt wird, ergibt sich nicht nur ein verwandtschaftlich bedingtes Abhängigkeitsverhältnis, sondern auch eine soziale Hierarchisierung, die sich durch die Wahl

des jeweiligen Lebensraumes (Wald oder Dorf) des Geschwisterpaares ergibt. Die unterschiedlichen Lebensbedingungen und die darin implizierte soziale Kategorisierung von Dorf- und Waldbewohnern verdeutlicht eine weitere Überlieferung[49] von „Gesetzen“ aus Tanah Garo, in denen die Verschiedenheit der Lebensweise der *waris* und von „jenen, die im Wald leben“, dargelegt wird. Diese Gesetzte weisen starke Ähnlichkeit mit einer Darstellung Hagens (1908:9) auf, die in einer weiteren Version in diesem Kapitel bereits wiedergegeben wurde.[50]

Die Gesetze jener, die im Wald leben
(undang undang yang tinggal di rimbo):

berlantai gambut	Der Boden ist aus Torf,
beratap cikai	ihr Dach sind die Blätter,
berdinding bener	ihre Wände sind die Brettwurzeln,
berayam kuwau	ihr Huhn ist der Argusfasan,
berkambing kijang	ihre Ziege ist das Reh,
memakan buah batatal	ihre Frucht die Batatal-Frucht,
dan minum air dibungkul kayu	und sie trinken das Wasser aus der Höhlung des Baumstammes.

Die Gesetze derjenigen, die im Dorf leben
(undang undang yang tinggal di kampung):

berdusun berlaman	Mit Dörfern und Plätzen,
berjamban bertepian	mit Latrine, die Wege gesäumt,
berpadang pirang	ihre Felder goldgelb,
berpadang kelapo	ihre Felder mit Kokospalmen,
bersunat bebersihan	reinlich beschnitten,
mengaji dan bersekolah	rezitieren sie den Koran und besuchen die Schule.

Diese „Gesetze“ besagen, dass den Waldbewohnern das als Lebensgrundlage dient, was sie im Wald finden. Ihre Lebensweise ordnet sich den „Gesetzen“ des Waldes

---

49 Die hier wiedergegebene Version der „Gesetze“ erfolgt anhand mündlicher Überlieferungen aus Tanah Garo, die 1986 von Rio H. Syayutti (s.o.) schriftlich fixiert wurde. Dieses Schriftstück enthält die oben wiedergegebene Abstammungsgeschichte der „Suku Anak Dalam“ und darüber hinaus eine Sammlung von *seloko adat,* die ebenfalls zur Rechtsfindung dienen.

50 Siehe Fußnote 29 auf Seite 69.

unter und passt sich ihrem Habitat an, ohne ihre Umwelt zu gestalten oder zu verändern. So sind diejenigen, die im Wald leben, ein Teil von ihm. Die Dorfbevölkerung hingegen lebt in einer aktiv gestalteten Kulturlandschaft mit Feldern und gesäumten Wegen, die Natur wurde „zivilisiert", und das Leben im Dorf zeichnet sich durch das Vorhandensein von Regeln und Ordnung aus.

Neben der Beschreibung der jeweiligen Lebensräume und -umstände ist hier die Eigenschaft der Dorfbewohner als „reinlich, beschnitten, den Koran rezitierend und die Schule besuchend" ein entscheidendes Merkmal in der Differenzierung beider Gruppen. Sauberkeit gilt als wichtige Tugend eines „zivilisierten" Menschen, ebenso das Bekenntnis zum Islam. Die Schulbildung, die eine Alphabetisierung bedeutet, ist ein weiteres Merkmal „fortschrittlicher" Menschen, durch das sich die Dorfbewohner von den Regenwaldbewohnern unterscheiden. Durch die Benennung gerade dieser Kriterien, die für Entwicklung und Modernität stehen, wird die hierarchische Überlegenheit der *waris* gegenüber den Orang Rimba weiter vertieft und gleichzeitig legitimiert. Die Kategorisierung der Orang Rimba durch die *waris* ans untere Ende einer linear verlaufenden menschlichen Phylogenese von „primitiv" zu „zivilisiert" entspricht der Kategorisierung der Orang Rimba durch die sesshafte Bevölkerung und die indonesische Regierung.

4.3.3. Der Wald voller Geschichten

Die dargestellten Hintergründe der Beziehung zwischen *waris* und Orang Rimba verdeutlichen, in welchen komplexen Strukturen die Identitätsbildung der Orang Rimba und der Kampf um ihren Lebensraum stattfinden. Durch Bezugnahme auf historisch legitimierte Eigentumsrechte und das eigene *adat* setzen die Bewohner Tanah Garos ihre Ansprüche auf das von den Orang Rimba bewohnte Waldgebiet durch. Eine genaue Betrachtung der Abstammungsmythen der Orang Rimba und ihr Vergleich mit den Überlieferungen der *waris* veranschaulicht jedoch, dass die Orang Rimba durch ihre Geschichten diese soziale Hierarchisierung in Frage stellen. Die Bezugnahme auf die bekannte Herrscherin Jambis, Putri Selaro Pinang Masak, in der Geschichte, wie sie von Temenggung Tarib erzählt wurde, ist besonders interessant im Vergleich mit der Abstammungsgeschichte der „Suku Anak Dalam", die von Rio H. Syayutti Ali, dem einflussreichen *waris* aus Tanah Garo, erzählt wurde. In der Geschichte Rio Syayuttis lebt Putri Selaro Pinang Masak ein sesshaftes und somit „zivilisiertes" Leben im Dorf Pakuaji. Sie hat den Status eines *waris* in ihrem Einflussbereich Tanah Serengam und ist eine den Orang Rimba übergeordnete Autorität, zu der die Orang Rimba in einem Abhängigkeitsverhältnis leben.

In der Abstammungsgeschichte Temenggung Taribs hingegen ist die bekannte Herrscherin die direkte Ahnin der Orang Rimba, die sich autonom für ein Leben im Wald entschieden hat. Der Wald wird somit zu einem dem Dorf gleichwertigen Lebensraum und macht die Orang Rimba zu einer Gruppe von Menschen, denen nicht nur eine gleichberechtigte, sondern eigentlich sogar eine der „normalen" sess-

haften Bevölkerung übergeordnete soziale Position zusteht – *„kami keturonon rajo!“* („Wir sind von königlicher Abstammung!“). Gleichzeitig beinhaltet die Berufung auf eine königliche Abstammung die Assoziation mit bestimmten Tugenden, die von „Kultiviertheit“ zeugen. Selaro Pinang Masak selbst bekannte sich zum Islam und lebte nach seinen Regeln. Diese wurden jedoch aus rein pragmatischen Gründen, um das Überleben in der neuen, selbst gewählten Umgebung Regenwald zu ermöglichen, durch andere ersetzt.

Die Geschichten der Orang Rimba zeugen von ihrer Souveränität und ihrer für sich beanspruchten Autonomie gegenüber lokalen und nationalen Autoritäten. Gleichzeitig wird deutlich, dass die Beziehung zwischen den Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung untrennbar mit den lokalen Versionen der Geschichten Jambis verwoben sind. In diesen Geschichten konkurrieren soziale Kategorisierungen und damit verbundene Identitäten der Orang Rimba. Die aktuellen Prozesse der Identitätsbildung der Orang Rimba und die damit verbundene Artikulations- und Handlungsfähigkeit müssen darum immer auch vor dem Hintergrund polymorpher oraler Überlieferungen betrachtet werden.



Abbildung 8: Penguwar mit dem Kopf einer Gottheit auf der Schulter. (Foto: D. Rhokdian 2004)

5. Der Wald: Ein Ort der Identität

5.1. Die Orang Rimba sind der Wald

Die Orang Rimba unterteilen die Welt in ein Innerhalb und ein Außerhalb des Regenwaldes. Der Regenwald, *rimba* oder *di delom* (im Inneren), wird von der Welt außerhalb des Regenwaldes, der *dunia luar* (der Welt außerhalb) umgeben. Im Vergleich zum oft schattigen, feuchten und kühlen Inneren des Waldes, wird die Welt außerhalb als sonnenbeschienen und hell wahrgenommen, so dass sie meist als *dunia terang* (helle, erleuchtete oder klare Welt) bezeichnet wird. Entsprechend wird die sesshafte Bevölkerung außerhalb des Waldes kollektiv als *orang luar* (Menschen von außerhalb) oder *orang terang* (Menschen des Lichts) bezeichnet.

In diesem Kapitel werde ich die Konzeption des Regenwaldes als Lebenswelt der Orang Rimba vorstellen. Diese findet, ebenso wie die eigene Positionierung im sozialen Gefüge der Bukit Duabelas-Region, immer auch in Beziehung zur sesshaften Bevölkerung außerhalb des Regenwaldes statt. Dabei ist die Abgrenzung der eigenen Lebensweise innerhalb des Waldes von jener der *dunia terang,* und somit die Etablierung von Unterschieden zwischen beiden Welten, für die Orang Rimba von größerer Bedeutung als die Betonung von Gemeinsamkeiten.

Die *dunia terang* wird von den Orang Rimba als Ort mit eher negativen Eigenschaften, vor allem als Ausgangspunkt diverser Krankheiten betrachtet. Diese Einstellung gegenüber der *dunia terang* bezieht sich auch auf deren Bewohner. Eng verbunden mit dieser negativen Wahrnehmung ist das Konzept des *„layu“* (verwelkt, verblüht, schwach), nach dem Pflanzen des Waldes infolge des Kontaktes mit *orang terang* oder bestimmten Tieren verwelken und absterben. In diesem Zusammenhang werden die *orang terang* als potentielle Überträger von Krankheiten zu *orang layu* und damit zu Tod- und Unheilsbringern im weiteren Sinne, die es zu meiden gilt (vgl. Sandbukt 1984:87).[51] Um eine Vermischung der beiden Welten und somit negative Auswirkungen für die Orang Rimba zu verhindern, müssen strenge Verhaltensregeln beim Kontakt mit *orang terang* oder Gütern der *dunia terang* beachtet werden. Auch Nicht-Regenwaldbewohner, die sich im Regenwald aufhalten, werden seitens der Orang Rimba angewiesen, bestimmte Verhaltensregeln zu beachten, um Schäden durch *layu* zu verhindern.[52]

Die Orang Rimba unterteilen den Regenwald in eine Welt der Götter *(halom dewo),* ein Diesseits *(halom nio)* und eine Unterwelt *(kapir).* Diese Welten werden von verschiedenen Wesen bewohnt, die das Leben und Handeln der Orang Rimba bestimmen und sowohl gute als auch schlechte Eigenschaften haben können. Zusätzlich gibt es einen Herrschergott *(tuhan, tuhan kuaso),* der alleine über Leben und Tod entscheidet. Er ist der Schöpfer der Welt, der ebenfalls Sonne und Mond erschaffen hat. *Tuhan kuaso* ist hierarchisch den Göttern übergeordnet, steht jedoch außerhalb ihrer Gemeinschaft. Als *cap mencipai* (auch: *nang mogong cap mencipai*) wird die Quelle allen Lebens bezeichnet. Sie soll in all ihren Ausformungen geehrt werden, indem allen Lebewesen, besonders Tieren und Pflanzen, Respekt und Achtung entgegengebracht wird.

5.1.1. Die Welt der Götter – *halom dewo*

Die Welt der Götter *(halom dewo)* und das Diesseits *(halom nio* oder *dunia cabur)* werden mit dem Begriffspaar *kasar – haluy* (*kasar* = grob, rau, ungebildet, *haluy* = höflich, gebildet, unkörperlich) kontrastiert, das sinngemäß der Unterscheidung profan – sakral entspricht. Trotz dieser konzeptionellen Trennung durchdringen

---

[51] Sandbukt zieht hier eine Verbindung zwischen dem Eigennamen der malaiisch-stämmigen Bevölkerung Jambis, „Orang Melayu“, und dem Konzept des *„layu“* der Orang Rimba. Diese etymologische Herleitung der negativen Wahrnehmung der Welt der Orang Melayu wurde mir von meinen Orang Rimba-Gesprächspartnern jedoch nicht bestätigt.
Hagen beschreibt in seiner Monografie ebenfalls des Öfteren die „Meidungsstrategie“ der „Kubu“ gegenüber Fremden, inklusive anderer „Kubugruppen“, als eine ihrer auffälligsten Verhaltensweisen (Hagen 1908:15 ff.).

[52] Während meines Aufenthaltes im Bukit Duabelas-Gebiet durfte ich beispielsweise das frisch mit Reis eingesäte Feld eines *rombongon,* mit dem ich wenig Kontakt hatte, nicht passieren. Schon von weitem wurde ich gebeten, das Feld weiträumig zu umgehen, um Schäden durch *layu* zu vermeiden.

sich die beiden Welten und das alltägliche Leben und Handeln der Orang Rimba wird durch die Götterwelt und ihre Bewohner bestimmt. *Halom nio* und *halom dewo* werden an ihren Enden von einer Vorrichtung zusammengehalten, die den gleichen Namen trägt wie die Fallen der Orang Rimba. Diese Verbindungen werden von Schutzgöttern *orang de sudut* bewacht, um sicherzustellen, dass sich die Verbindungen nicht lösen und der Fortbestand des *halom nio* gewährleistet ist. Ende des *halom nio* und Beginn des *halom dewo* ist „jenseits des Wassers", *dibawah laut.* Die Welt der Götter wird von unterschiedlichen Gruppen von Wesen bewohnt. Zum einen von den eigentlichen Göttern, *dewo* oder *behelo,* zum anderen von Geistwesen, *siluman* und *setan,* die sowohl positive als auch negative Eigenschaften haben können. Die *halom dewo* ist auch Aufenthaltsort von Engeln *(malaykat, bidodari)* und Propheten *(nabi Adam, nabi Jesuy).*[53]

Die *behelo* haben Eigennamen, die bereits auf die ihnen zugeordneten „Zuständigkeiten" verweisen. Jede Gottheit, wird als kollektive Gottheit imaginiert und mit einer bestimmten Blumensorte assoziiert. Die wichtigsten Götter sind *behelo merego* (Tigergottheit), *behelo gedjoh* (Elefantengottheit) und *behelo nangoy* (Wildschweingottheit).

Zur Gruppe der Gottheiten gehören auch solche mit bestimmten Wirkungsbereichen wie beispielsweise *orang de penyakit* (Wirkungsbereich: Krankheiten), *orang de padi* (Reisgottheiten), *orang de reppo* (Wirkungsbereich: Honig, Honigbäume) und *orang de mato aek* (Quellgottheiten). Sie sind immer weiblichen Geschlechts. Die Welt der Götter entspricht in Aussehen und Aufbau einem Dorf der Orang Melayu, durch das ein Fluss zum großen Wasser *(laut godong)* fließt. Die wichtigste Unterscheidung der hier lebenden Gottheiten besteht zwischen stromaufwärts *(ulu)* und stromabwärts *(ilir)* lebenden Gottheiten, erstere haben in der Regel positive, letztere negative Eigenschaften (vgl. Sandbukt 1984).

Die Kontaktaufnahme mit den Gottheiten erfolgt vor allem dann, wenn die Orang Rimba die Hilfe, Unterstützung oder den Segen der Götter wünschen, wie beispielsweise vor dem Anlegen von Feldern, vor der Reisernte, vor dem Besteigen von Honigbäumen *(sialong)* oder zur Genesung von Krankheiten.

Der Kontakt zu den Göttern kann entweder durch Anrufung in gebetsähnlicher Form *(berdekir, dewo-dewoon)* oder im Rahmen von Ritualen *(bebalai)* unter der Leitung eines Schamanen oder einer Schamanin *(dukun)* aufgenommen werden. Solche Rituale können nur an bestimmten heiligen Orten abends oder nachts abgehalten werden, tagsüber ist eine Kontaktaufnahme mit den Göttern nicht möglich.[54] Um mit den Göttern in Kontakt zu treten, versetzt sich der *dukun* in Trance *(amal, keadoon mimpi)* und kann in diesem Zustand die Götter aufsuchen und mit ihnen kommunizieren. Oftmals nimmt der *dukun* für seine Reise zu den Göttern die

---

[53] Eine Beschreibung der unterschiedlichen Propheten und ihrem Bezug zu Christentum und Islam gibt Sager (2008:110).

[54] Tagsüber ist nach Angaben der Orang Rimba der Zustand der Trance nur schwer zu erreichen, da es dann zu viele Einflüsse gibt, die die Konzentration des *dukuns* stören.

Hilfe bestimmter Vögel in Anspruch, für die am Ritualplatz eigens Sitzstangen aufgestellt werden. Der *dukun* wird dabei zu einem Medium, durch das die Götter ihre Weisungen vermitteln.[55] Anwesend sind bei den Ritualen erwachsene Männer, Frauen und Jugendliche, die alle in spezielle Zeremonientücher gekleidet sind. Für den erfolgreichen Verlauf des Rituals ist es von großer Bedeutung, dass die teilnehmenden Menschen sowie sämtliche von ihnen verwandten Gegenstände und Kleidung frei von Verunreinigung durch Kontakt mit der Außenwelt *(dunia terang)* sind.[56]

Ein bedeutendes Ritual für die Orang Rimba ist die Kontaktaufnahme mit den *behelo nangoy.* Bei den *nangoy* (Bartschwein, *Sus barbatus*) handelt es sich um eine Wildschweinart, die sich einmal im Jahr auf Wanderschaft begibt und dabei das Bukit Duabelas-Gebiet zur Zeit der Fruchtsaison *(musim buabuahon)* durchquert. Die *nangoy* sind für die Orang Rimba Gottheiten, die sich außerhalb ihrer Wanderung „jenseits des Wassers" *(dibawah laut),* im Reich der Götter aufhalten. Dort leben sie unter König Kokodin *(rajo Kokodin)* als göttlichen Seelen, die erst nach der Durchquerung des Wassers und beim Erreichen des *halom nio* ihre tierische Gestalt annehmen. Um sicherzustellen, dass die *nangoy* auch wirklich die Region Makakal passieren, wird die Wildschweingottheit *behelo nangoy* im Rahmen eines mehrtägigen Rituals von einem *dukun* angerufen: *„rajo kelentang turun seribu turun belansoh ke dunio cabo"* („König schnell, steigt herab zu Tausenden, steigt herab in Mengen, in diese Welt!").

Eine weitere Möglichkeit der Kommunikation zwischen Orang Rimba und ihren Göttern bieten Träume. Oft vermitteln die Götter Zukunftsvisionen durch Träume, in denen bestimmte Symbole (beispielsweise symbolisiert die Schlange Geld und das „Drachenblut"-Harz *(jerenang)* Verletzungen) auf kommende Ereignisse verweisen. Diese Art von Träumen wird *mimpi sawot* genannt und hat großen Einfluss auf das Alltagsleben der Orang Rimba, da diese ihre Aktivitäten in Abhängigkeit der Inhalte dieser Träume gestalten.

Geistwesen – Silumon *und* setan

Die Geistwesen, *silumon* und *setan,* leben an den verschiedensten Orten im Wald – in Bäumen, in Höhlen, auf Hügeln, an Flüsse und im Boden – in einer Art Parallelwelt und machen so den Regenwald zu einer beseelten, lebenden Umwelt. Die *setan* bestimmen durch ihre Anwesenheit und ihren Charakter, der entweder gut oder schlecht sein kann, die Interaktion der Orang Rimba mit ihrer Umwelt: Die *setan* geben vor, welche Bäume gefällt, wo Gärten angelegt und Häuser gebaut werden

---

[55] Die Orang Rimba benutzen keinerlei Drogen oder stimulierende Mittel, um den Zustand der Trance herbeizuführen. Spricht der *dukun* als Medium der Götter, verwendet er oftmals eine den Orang Rimba fremde und unverständliche Sprache.

[56] Das bedeutet, dass sich z.B. weder mit Seife oder Shampoo gewaschen werden darf. Wurden Speisen aus dem Dorf verzehrt, muss vor dem Ritual gefastet werden, um den reinen, unkontaminierten Zustand vor dem Kontakt mit der Außenwelt wieder herzustellen.

dürfen, wo gejagt oder die Notdurft verrichtet werden darf. Die am häufigsten anzutreffenden *setan* sind *setan tanah* (Erdgeister), *setan tunggu* oder *hantu kayu* (in Bäumen lebende Geister), *setan talun talon* (Geister des Wasserfalls) und *setan mato aek* (Geister am oberen Flusslauf oder an der Quelle). Eine Nichtbeachtung der *setan* und ihrer Vorgaben führt unweigerlich zu Unglück, Krankheit oder Tod.[57]

Die *setan* sind weiblichen Geschlechts und belästigen oder stören die Menschen bis sie von männlichen Orang Rimba „geheiratet" *(nika, kawin)* werden. Diese „Heirat" erfolgt nach bestimmten Regeln, diese beinhalten vor allem die Gabe von Zigaretten/Tabak und einige Zeremonien. Dazu ist kein *dukun* notwendig, es reicht die Unterstützung/Hilfe von Orang Rimba, die schon *kramat* („heilig" im Sinne eines leichteren Zugangs zur Welt des Sakralen), d.h. bereits mit einigen *setan* „verheiratet" sind. Durch die „Heirat" mit den Orang Rimba werden die *setan* für ihre „Heiratspartner" zu *silumon* und belästigen diese nicht weiter. Vielmehr gehen die *silumon* in den „Besitz" *(punya)* der jeweiligen Orang Rimba über. Es ist erlaubt,



Abbildung 9: Der Fluss Pengulaworon: Hier wohnen Flussgeister und Erdgeister.

[57] Die Beschreibungen Hagens über die Glaubenswelt der „Kubu" ist recht vage, da eine Religion bei den „Kubu" damals allgemein als „fehlend" angenommen wurde. Zusammenfassend kommt Hagen jedoch zu folgendem Schluss: „Die Kubu glauben an Geister die in Boden und Pflanzen hausen, Krankheiten und Unglück wird diesen Geistern zugeschrieben", wie z.B. den „Epidemieteufel" im Erdboden (Hagen 1908:145).

eine unendliche Anzahl von *setan* zu „heiraten". Je mehr *silumon* ein Mensch besitzt, desto höher ist seine Chance, ebenfalls *kramat* zu werden. Der Status des *kramat* bedeutet für die Orang Rimba, dass sie nach ihrem Tod zu Engeln *(malaykat)* werden und somit ebenfalls zur Kategorie der Götter *(dewa)* gehören.[58]

Die Unterwelt – Kapir

Die Unterwelt *(kapir)* gleicht, wie die Welt der Götter, menschlichen Dörfern und ist von menschenähnlichen Wesen, den *orang kapir,* bewohnt. Einen Zugang bzw. Interaktionen zwischen den Orang Rimba und den *orang kapir* gibt es heute nicht mehr, darum hat die Unterwelt und ihre Bewohner keinen Einfluss auf das Alltagsleben der Orang Rimba.

5.1.2. Konzeption der Person und Lebenszyklus

Ebenso wie das tägliche Leben, wird auch die Existenz der Orang Rimba als Personen von den Göttern bestimmt. Das Dasein im Diesseits *(halom nio, dunia cabur)* ist für die Orang Rimba nur ein *merantau* (*merantau* = in die Fremde gehen)[59] von ihrem eigentlichen Wohnort im Reich der Götter, in dem sie sich aufhalten, solange sie nicht im *halom nio* weilen. In der Götterwelt *halom dewo* gibt es einen Ort, der *golanggang kakanak* genannt wird und der, ebenso wie die traditionellen Häuser der Orang Melayu und der Orang Rimba, in zwei Ebenen, einen höheren *(teranjung tinggi)* und einen niedrigeren *(kedelomon)* Bereich, unterteilt ist. An diesem Ort halten sich die ungeborenen Kinder auf, bis sie vom *tuhan*, dem allmächtigen Gott, ins Leben geschickt werden.

Das *golanggang* wird als ein Paradies imaginiert, in dem die Kinder von engelähnlichen Wesen, *bidodari,* umsorgt werden. Die *bidodari* fungieren als *iinduon,* eine Art mütterliche Fürsorgerin oder Vormund, und erschaffen die Kinder aus verschiedenen Blumensorten. Ist der Zeitpunkt der Geburt gekommen, wird das neue Kind, genannt *sumangot* oder *halui-nye bayi,* von einem Schamanen oder einer Schamanin *(dukun)* abgeholt. In diesen Vorgang sind verschiedene Gottheiten eingebunden, die wichtigsten sind *behelo* oder *dewo merego* und verschiedene *silumon.* Jedes Kind hat eine Schutzgottheit *(akuon),* die, gemeinsam mit den beteiligten Gottheiten, maßgebend für die Eigenschaften der Menschen ist und sie ihr Leben lang begleitet.

Zwischen dem ersten und dritten Lebensmonat werden die Babys im Rahmen einer speziellen Zeremonie gebadet *(mandiko bayi),* um den Schutz und Segen der Götter für das Leben der Kinder im Diesseits zu erbitten, erst danach gelten diese als

---

58 Verstorbene Frauen, Mädchen und Jungen werden nach dem Tod zu *nihang betina, nihang gady* oder *nihang bujang.*

59 Das *merantau* stellt besonders bei den Minangkabau eine institutionalisierte Form der Arbeitssuche in der Fremde dar. Während der Zeit in der Fremde sollen die jungen Männer Erfahrungen sammeln und sich selbst beweisen.



Abbildung 10: Besteigen eines Honigbaumes *(sialong).* (Foto: D. Rhokdian 2004)

richtig angekommen im *halom nio.* Neben den Schutzgottheiten ist das Leben eines jeden Orang Rimba mit einem bestimmten Baum *(sentubong)* im Wald verbunden, der vom Vater ausgewählt wird.[60] Von diesem *sentubong* wird geriebene Rinde auf die Fontanelle des Säuglings gestrichen, damit das Kind stark und kräftig wird. Wird ein *sentubong* beschädigt oder stirbt, ereilt die mit ihm verbundene Person das gleiche Schicksal. Das Beschädigen oder gar Fällen eines *sentubongs* steht unter hoher Strafe, da es einer Körperverletzung oder gar einem Mord gleichkommt.

Der Namen des Kindes, der eng mit dessen Persönlichkeit verbunden ist, wird dem *dukun* von den Göttern im Traum mitgeteilt. Der Name wird dem Neugeborenen in den ersten drei Tagen nach der Geburt gegeben, er kann jedoch noch bis zum fünften oder sechsten Lebensjahr durch den *dukun* geändert werden. Ist ein Kind oft krank oder entwickelt es sich schlecht, so liegt dies in der Regel daran, dass ein unpassender Name vom *dukun* gegeben wurde. Bis zu einem Alter von fünf bis sechs Jahren gelten Kinder noch als „rein" oder „unschuldig", da sie noch nicht „gesündigt" haben. Sündiges Verhalten ist in diesem Zusammenhang vor allem das Verzehren von Tieren, die mit einem Nahrungstabu belegt sind, und der Kontakt mit der *dunia terang*.

---

[60] Falls der Kindesvater verhindert sein sollte einen *sentubong* auszuwählen, übernimmt ein Bruder der Mutter diese Aufgabe.



Abbildung 11: Eine temporäre Behausung.

Aufgrund dieser Tatsache werden Kindern bis zu diesem Alter hellseherische Fähigkeit zugeschrieben, und sie werden oft vor Entscheidungen oder vor der Jagd wie Orakel befragt.

Bis zum Eintritt ins Erwachsenenalter durchlaufen die Kinder unterschiedliche Lebenszyklusrituale. Die Orang Rimba werden mit den ihnen von den Göttern zugeteilten Namen angerufen bis sie zum ersten Mal Eltern werden. Von diesem Moment an werden sie als Vater *(bepak)* oder Mutter *(induk)* von „A" („A" = Name des ersten Kindes) angesprochen. Verwitwet einer der Elternteile, wird er nicht mehr nach seinem erstgeborenen, sondern nach dem jüngsten Kind benannt (Vater/Mutter von „Z"). Da die Eigennamen eng mit dem Wohlergehen ihrer Träger verknüpft sind, gelten für junge Mädchen bis zur Pubertät und für alte Männer, insbesondere Würdenträger, Namenstabus. Die Namen dieser Personen dürfen gegenüber bestimmten anderen Personen und *orang terang* nicht genannt werden, um dem Einfluss von schwarzer Magie oder einer Abwendung der Götter von den Namensträgern vorzubeugen.

Bevor ein Mensch auf die Erde kommt, gibt er dem Herrn *(tuhan)* das Versprechen, nicht zu sündigen. Dieses Versprechen wird allerdings von den Orang Rimba vergessen, sobald sie in diese Welt kommen. Sterben Kinder vor dem sechsten Lebensjahr, bedeutet das, dass sie ihr Versprechen dem *tuhan* gegenüber nicht vergessen haben und nun zu ihm zurückkehren, bevor sie gesündigt haben. Diese Menschen wollen nur einmal kurz die Welt sehen, aber dann aufgrund ihres



Abbildung 12: Überbleibsel eines Wohnhauses.

Versprechens wieder zurück, das ist ihre Aufgabe *(tugas),* denn alle Menschen haben Aufgaben oder Pflichten vom Herrn, die es zu erfüllen gilt.

Ist das *merantau* in dieser Welt beendet, wird der Mensch vom *tuhan* zurückgerufen in die *halom dewo.* Doch bevor der Tote diese erreicht, muss er sich auf eine Wanderung begeben, während der er gerichtet wird. Um den Verstorbenen diese Wanderung zu ermöglichen, werden sie nicht begraben, sondern in einem eigens für sie errichteten Haus *(rumah pasaron)* aufgebahrt. Würden die Toten beerdigt oder den Boden berühren, wäre es für sie nicht mehr möglich, ihre letzte Wanderung anzutreten.[61] Das Totenhaus gleicht einem einfachen Wohnhaus *(rumah),* der Boden aus Bambus befindet sich etwa einen halben Meter über dem Boden. Das *rumah pasaron* hat ein Dach aus Blättern und keine Wände. Die Totenhäuser werden nach Möglichkeit auf der Begräbnisstätte der Gruppe (*pematang tengkora,* „Damm aus Schädeln") tief im Inneren des Waldes errichtet. Ist der Todesort des Verstorbenen zu weit vom *pematang tengkora* entfernt, um ihn dort hinzubringen, wird von der Gruppe oder den Angehörigen des Verstorbenen ein anderer Ort für das *rumah pasaron* gewählt. Dieser sollte jedoch möglichst weit weg vom eigentlichen Wohnort der Gruppe des Verstorbenen liegen.

---

[61] Auch die Ausrichtung des Toten muss so zur Sonne erfolgen, dass er keinesfalls von dieser geblendet wird und dadurch möglicherweise seinen Zielort verfehlt.



Abbildung 13: Trockenreisfeld.

Um den Toten auf seine letzte Wanderung vorzubereiten, wird der Leichnam gewaschen und in neue Stoffe gehüllt, denen vorher vom *dukun* und durch Waschen jegliche Verbindung mit der Welt außerhalb des Regenwaldes *(dunia terang)* genommen wurde. Den Toten werden Stoffe, Harze, Utensilien zum Feuermachen und, im Falle eines verstorbenen Mannes, Tabak oder Zigaretten mitgegeben. So ausgerüstet macht sich der Verstorbene nach der Aufbahrung auf die Wanderung zum Ort der letzten Entscheidung *(prabung timbangan)*. Wird dieser Ort nicht innerhalb einer Woche erreicht, ist die verstorbene Person zu einem Dasein als Geist *(hantu)* in der Zwischenwelt *(hentel)* verurteilt. Dieser Geist kann auch die Gestalt von Tieren annehmen und ins Diesseits zurückkehren, die Gestalt des Tieres kann sich sieben Mal ändern. Wird der Ort des letzten Gerichts rechtzeitig erreicht, wird dort vom *tuhan* und den anwesenden Göttern Recht gesprochen und entschieden, ob der Wanderer in den heiligen Teil des Götterreiches *(bagian nang suci)* eintreten darf oder in der Zwischenwelt verbleiben muss. Alle guten und schlechten Taten *(dosa)* während des Lebens im *halom nio* werden rekapituliert und gegeneinander aufgewogen.

Der Tod eines Gruppenmitgliedes bedeutet für die Gruppe, dass sie als Ausdruck ihrer Trauer und ihres Schmerzes über den Verlust ihren Wohnort verlassen muss. Während eines Zeitraumes von mindestens einem Jahr ist die Gruppe an-

gehalten, ein nomadisches Leben in möglichst großer Entfernung zum Ort des Verlustes zu führen. Dieser Brauch wird als *melangun* oder *belangun* bezeichnet und kann Auswirkungen auf die Zusammensetzung und soziale Struktur der Gruppen haben, da während der Phase des *melangun* eine Fission der Gruppe möglich ist. Während des *melangun* ist es den Orang Rimba nicht erlaubt, *shifting cultivation* zu betreiben oder sich für einen längeren Zeitraum an einem bestimmten Ort niederzulassen. Ist die Zeit der Wanderung beendet, kehren die Gruppenmitglieder in der Regel in die Nähe ihrer ursprünglichen Wohnorte zurück.[62]

5.1.3. Verortung des *adat*

Der Regenwald ist eine komplexe Welt, in der Götter und Geister die Interaktion der Orang Rimba mit dem sie umgebenden Wald bestimmen. Dies findet seine Umsetzung im *adat* der Orang Rimba, in dem sich die Verwobenheit der Orang Rimba mit dem Regenwald im alltäglichen Leben manifestiert. Als *adat* wird in Indonesien die Gesamtheit von Regeln und Normen bezeichnet, die das gesellschaftliche Zusammenleben der Gemeinschaft bestimmen. Das jeweilige *adat* einzelner ethnischer Gruppen basiert auf gemeinsamen Werten, Idealen und geteiltem Wissen der Mitglieder dieser Gruppen und steht so in einem engen Zusammenhang mit ihren kosmologischen und religiösen Überzeugungen:

> In a more profound sense than its usual rendering as 'customary law', *adat* must also be understood to incorporate the moral ideal of social consonance and the behavioural imperative of propriety. There is an underlying religious-social vision of the necessary correspondence of cosmic and human relationship towards which it is directed.
>
> (Warren 1993:3)

Viele Elemente des *adat*-Systems sind in das alltägliche Handeln integriert und regeln beispielsweise Besitzverhältnisse, Rituale, Kleidungsvorschriften, Heiratsbeziehungen, Austauschverhältnisse, Vererbungsregeln, Titel sowie Macht- und Entscheidungsstrukturen. Das *adat* wird als Komplex gruppenspezifischer kultureller Äußerungen und Handlungen zu einem wichtigen Moment der ethnischen Identitätsformulierung und zu einem Differenzierungs- und Abgrenzungskriterium gegenüber anderen Gruppen.

Das *adat* wird meist mündlich überliefert, wodurch es flexibel an Entwicklungen und Veränderungen angepasst werden kann. Dabei findet jedoch keine Änderung seiner Eigenschaft *(sifat),* also seines verbindlichen und normativen Charakters an sich statt (Lembaga Adat Propinsi Jambi 1994). Das *adat*-Recht steht häufig als

[62] Die Zeit des *melangun* konnte in vergangenen Zeiten bis zu sieben Jahre betragen. Durch die starke Reduktion der Waldfläche ist es den Orang Rimba jedoch nicht mehr möglich, einen so langen Zeitraum durch die Wälder zu ziehen.

konkurrierende Parallelstruktur neben dem kodifizierten staatlichen Recht und religiösen Rechtsnormen.

Das *adat* als kulturelles Ordnungs- und Orientierungssystem der Orang Rimba ist untrennbar verbunden mit ihrem Leben im tropischen Regenwald, der so sämtliche kulturellen Handlungen und Bedeutungen bestimmt.

Entsprechend der binären Unterteilung der Welt in ein Innerhalb und ein Außerhalb des Regenwaldes, findet auch eine Kategorisierung der Bewohner beider Welten durch die Orang Rimba statt. Die Zugehörigkeit zur Gruppe der Orang Rimba, *orang terang* oder *orang luar* wird von den Orang Rimba nicht durch Abstammung oder verwandtschaftliche Beziehungen, sondern durch den Lebensort der jeweiligen Person inner- oder außerhalb des Waldes bestimmt. Dabei wird auch das *adat* und der Ort, an dem es praktiziert wird, von den Orang Rimba als untrennbare Einheit betrachtet.

Anhand des *adat* wird der Regenwald in verschiedene Kategorien unterteilt, innerhalb derer bestimmte Aktivitäten verboten sind oder durchgeführt werden dürfen. Folgende Kategorien dienen als zentrale Grundlage für die tägliche Interaktion mit dem Regenwald:

Als *rimba bungaron,* gesunder oder blühender Wald, bezeichnen die Orang Rimba Waldgebiete, die sich durch das Vorkommen vieler großer Bäume und eine hohe Artenvielfalt auszeichnen. *Rimba bungaron* befindet sich fast ausschließlich auf Hügeln oder Kuppen. Das Fällen von Bäumen oder Anlegen von Feldern ist hier strengstens verboten. Im *rimba bungaron* befinden sich auch die *hutan keramat* (heiliger Wald) genannten Teile des Waldes. Innerhalb dieser befinden sich wiederum folgende Waldformen:

balo balai	Orte, an denen Rituale durchgeführt werden können;
balo gedjoh	Ort der Zusammenkunft der Götter;
inum inumon	Quellgebiet eines Flusses – hier sind *setan* und *silumon* besonders aktiv;
bendungon	Stelle am Fluss, die als Badeort der Götter dient;
tanah peranaon	Geburtsplatz, meist in der Nähe eines Flusses;
jamban budak	Stelle am Fluss, an der die erste rituelle Waschung eines Neugeborenen stattfindet;
benuaron	Waldgebiet mit hohem Aufkommen von Fruchtbäumen.

Eine weitere übergeordnete Kategorie ist der *hutan penghidupon,* der Wald des Lebensunterhaltes. In diesem dürfen jegliche Aktivitäten im Rahmen der täglichen Subsistenz durchgeführt werden. Hier befinden sich neben Trockenreisfeldern und

Gummigärten mitunter auch Frucht- und Honigbäume. Im *hutan penghidupon* werden die zwei folgenden übergeordneten Kategorien unterschieden:

halom belolo	wildreiche Jagdgründe;
tanah ranah	wird vor allem für das Anlegen von Feldern genutzt, befindet sich meist in Flussnähe.

Ebenso wie die Götter bestimmen die *setan* und *silumon* auch im *hutan penghidupon* kleinräumlich die Nutzung des Waldes. Allgemein werden Orte im Wald, an denen sich Götter oder Geistwesen aufhalten, als *tanah dewa* oder *tanah setan* (Erde der Götter oder Erde der Geister) bezeichnet.

Fragte ich Orang Rimba nach dem Nutzen oder der Bedeutung des Regenwaldes in ihrem alltäglichen Leben, erhielt ich folgende oder ähnlich lautende Antworten:

> „Der Wald ist wichtig – für die Rituale, die Götter, für viele andere Dinge – für Hochzeiten. Viele kulturelle Elemente der Orang Rimba hängen sehr vom Wald ab. Wenn es keinen Wald gibt, ist es nicht möglich, Rituale durchzuführen. Dann gibt es keine *bunga antuy*[63], keine speziellen Bäume, so ist es. Die Kultur der Orang Rimba ist mit dem Wald verbunden."
> (Interview mit Peniti Benang, 14. September 2004)

> „Der Wald ist für die Orang Rimba sehr wichtig zum Heiraten, es gibt spezielle Stellen im Wald, um Rituale abzuhalten. Wenn es keinen Wald mehr gibt, ist das nicht gut. Der Wald ist auch wichtig für das *adat* der Orang Rimba – wenn es Wald gibt, gibt es auch bestimmt noch unser *adat*. Wenn es keinen Wald mehr gibt, gibt es auch dieses *adat* nicht mehr."
> (Interview mit Pengendum, 14. September 2004)

> PB: „Der Nutzen des Waldes für die Orang Rimba ist, dass sie im Wald leben und so ihr *adat-istiadat* bewahrt wird. […] Das muss bedacht werden – eigentlich. Wenn die Orang Rimba zum Beispiel nicht mehr im Wald leben, sind sie keine Orang Rimba mehr, sondern *orang desa*. Also müssen wir kämpfen, damit der Wald nicht zerstört wird."
>
> S: „Orang Rimba sind also nur Orang Rimba, wenn sie im Wald leben?"
>
> PB: „Ja, Orang Rimba kann man nur die nennen, die im Wald leben und das *adat-istiadat* und die Kultur der Orang Rimba unterstützen. Wenn sie schon draußen [*di luar* – außerhalb des Regenwaldes] leben, unterscheidet sich die Kultur schon sehr deutlich – das sind keine Orang Rimba mehr. Wenn Orang Rimba schon aus dem Wald heraus

[63] *Bunga antuy* ist eine bestimmte Blüte, die in den Ritualen der Orang Rimba, besonders bei Hochzeiten, eine zentrale Rolle spielt.

> sind, sind sie wie *orang desa,* sie leben bestimmt nicht mehr nach dem kulturellen System *(sistem kebudayaan)* der Orang Rimba.“
>
> (Interview mit Peniti Benang, 14. September 2004)

Aufgrund der konzeptionellen Ortsgebundenheit des *adat* ist es für die Orang Rimba nicht möglich, außerhalb des Regenwaldes gemäß ihres *adat* zu leben. Eine Abkehr von ihrem *adat* würde gleichzeitig bedeuten, dass sie nicht mehr Orang Rimba, sondern *orang luar, orang terang* oder *orang dusun* sind.

Der Regenwald fungiert als Rahmen und zentrales Moment in der Schaffung von Bedeutung innerhalb des kulturellen Ordnungs- und Orientierungssystems der Orang Rimba, dessen Struktur und Organisation sich deutlich von der *dunia terang,* dem Nicht-Regenwald, unterscheiden und so zu einem Merkmal ethnischer Identität und Differenzierung werden. Hall verweist auf die Funktion von Kultur als Unterschiede und Gemeinsamkeiten stiftendes Moment zwischen und innerhalb von Gruppen unter dem Aspekt geteilter Werte:

> In recent years, in a more ‘social science’ context, the word ‘culture’ is used to refer to whatever is distinctive about the ‘way of life’ of a people, community, nation or social group. This has come to be known as the anthropological definition. Alternatively, the word can be used to describe the ‘shared values’ of a group or of society – which is like the anthropological definition, only with a more sociological emphasis.
>
> (Hall 1997:2)

Dabei spielt der Prozess der Produktion und des Austausches von Bedeutung – „the giving and taking of meaning“ (Woodward 1997) – zwischen den Mitgliedern einer Gruppe oder Gemeinschaft eine zentrale Rolle.[64] Diese Betrachtung von Kultur steht in der Tradition von Geertz (1983), der Kultur als „selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe“ definiert, das sich aus einem ineinandergreifenden System auslegbarer Zeichen ergibt, wobei „Kultur der Kontext oder Rahmen ist, in dem diese Zeichen verständlich sind“ (Geertz 1983:21).[65]

Der Regenwald wird zu einem kulturellen Ordnungs- und Orientierungssystem, anhand dessen eine Identifikation ethnischer Gruppenzugehörigkeit als Orang Rimba oder Nicht-Orang Rimba stattfindet. Die Bedeutung des Regenwaldes als kulturellem Ordnungs- und Orientierungssystem hat Peniti Benang folgendermaßen konkretisiert:

---

[64] Diese so geschaffenen und geteilten Bedeutungen sind jedoch nicht zwangsläufig homogen, es existieren vielmehr gleichzeitig eine Vielzahl von Bedeutungen und Möglichkeiten des Interpretierens und Repräsentierens.

[65] Geertz (1983:9) definiert in Anlehnung an Max Weber den Menschen als ein Wesen, „das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe.“

> „Für uns Orang Rimba ist der Regenwald wie ein Haus mit vielen Zimmern, hier kennen wir uns aus. Wir wohnen hier, der Regenwald ist unser Haus!“
> (Interview mit Peniti Benang, 15. September 2004)

5.2. Der Regenwald als Referenzort für Identität

Der Regenwald wird als Zeichen oder Symbol innerhalb kultureller Ordnungs- und Orientierungssysteme mit bestimmten Bedeutungen belegt. Die Bedeutungen, die der Regenwald haben kann, machen ihn in der Fremd- und Eigenkategorisierung der Orang Rimba zu einem zentralen Referenzkriterium der Identifikation. Anhand geteilter oder differierender symbolischer Bedeutungen des Regenwaldes werden ethnische Differenzen zwischen den Orang Rimba und Nicht-Orang Rimba etabliert und ethnische Identitäten produziert. Dabei ist die positive Bedeutung des Regenwaldes von großer Wichtigkeit.

Als Beweis der negativen Eigenschaften der Welt außerhalb des Regenwaldes *(dunia terang)* dient den Orang Rimba unter anderem die Entwicklung derjenigen Orang Rimba, die sich für ein sesshaftes Leben im Dorf entschieden haben. Temenggung Tarib aus der Region Air Hitam lebt mit seiner Gruppe im südlichen Randgebiet des Bukit Duabelas-Nationalparks; die Sozialbehörde (DEPSOS) hat wiederholt versucht, ihn mit seiner Gruppe sesshaft zu machen. Temenggung Tarib besteht darauf, im Wald zu leben, und beschreibt die Veränderungen, die mit einer Sesshaftwerdung der Orang Rimba verbunden sind, folgendermaßen:

TT: „‚Willst Du das [sesshaft werden]?‘, habe ich gefragt. ‚Versuch es doch‘, habe ich gesagt, ‚Dein *adat,* das bisher stark war, wird durcheinandergeraten.‘ […] Banja [ein Orang Rimba, der, als er noch im Wald lebte, der Gruppe meines Gesprächspartners TT angehörte] wohnt hier in der Nähe, aber seitdem er sesshaft ist *(berumah),* hat er sich spürbar verändert!“

S: „Wie hat er sich denn verändert?“

TT: „Er hatte einen Kessel, den hat er verkauft, er hatte eine Machete, die hat er verkauft – und er hat Wald verkauft – alles verkauft er. Und wo ist er jetzt? […] Das Problem ist das Verhältnis, was ich eben beschrieben habe. Die anderen essen Reis, wir essen Cassava und schämen uns. Die Leute haben ein großes Haus, wir haben kein großes Haus. […] Und die ganzen anderen Dinge – hier gibt es keine Glücksspiele. Wenn die Leute erst einmal reich sind, werden sie zu Verschwendern. […]“

S: „Ist B. denn noch Orang Rimba oder nicht mehr?“

TT: „Wenn er noch Orang Rimba ist, dann sind wir tiefer gesunken als der Boden unter seinen Füßen. […] Nachdem er aus dem Wald heraus ist,

> haben sich seine Gedanken verändert. Er betrügt, er ist böse, er will dieses, er will jenes … – das nennt man verdorben werden *(jadi busuk)!* Hmm, tja, […] wenn sie ein Haus haben, bekommen die Orang Rimba einen schlechten Charakter (*menjadi rusak; rusak* = kaputt). Da bin ich mir sicher! Denn seit jeher leben wir im Wald, nicht außerhalb. Dies hier ist ein Beispiel dafür."
>
> (Gespräch mit Temenggung Tarib, Air Hitam, 14. Dezember 2004)

Das Verhalten der sesshaften Orang Rimba wird mit ihrem Verhalten, als sie noch im Regenwald lebten, verglichen. Gleichzeitig wird ihnen eine negative Änderung der Charaktereigenschaften unterstellt, in der sich die Negativität der Welt außerhalb des Waldes niederschlägt. Die sesshaften Orang Rimba werden kollektiv als *orang luar, orang terang, orang dusun* oder *orang desa* kategorisiert, deren Ordnungs- und Orientierungssystem sich an ihrem neuen Lebensort außerhalb des Waldes orientiert. Mit dem Bekenntnis zum Leben außerhalb des Waldes haben diese (Ex-)Orang Rimba ihr *adat,* das als Garant für ein geregeltes Leben innerhalb bestimmter Werte und Normen steht, aufgegeben. Sie sind somit keine Orang Rimba mehr.

Auch Temenggung Mirak aus Makakal Hulu verweist darauf, dass die ethnischen Identität der Orang Rimba vom tropischen Regenwald als Lebensraum abhängig ist:

> „Das bedeutet, wenn der Wald alle ist, ist auch unser *adat* zerstört […]. Der Wald ist vernichtet und das *adat* verändert sich – dann schämen wir uns *(bikin malu).* Wenn es keinen Wald mehr gibt, gibt es auch keine Orang Rimba mehr, dann sind wir alle zusammen *orang kampung.* Wo ist das *adat?* Verschwunden! Der Wald verschwunden, das *adat* verschwunden. Wenn der Wald überdauert, überdauert auch das *adat.* […]. Wenn der Wald zerstört ist, gibt es keinen Lebensraum [für uns Orang Rimba] mehr. Wenn der Wald zerstört ist, werden die Orang Rimba am Ende alle zu Dieben, dann schämen wir uns auch!"
>
> (Temenggung Mirak, Makakal Hulu, 07. Januar 2005)

Der Regenwald als Lebensraum bestimmt die Existenz der Orang Rimba als ethnische Gruppe und impliziert gleichzeitig eine wertende Kategorisierung der damit verbundenen Lebensweise. Das im Regenwald verortete *adat* der Orang Rimba als Imperativ und Ausdruck sozialer Handlungen wird dabei zu einem Symbol der kulturellen Ordnung und der Regenwald somit zu einem positiven Referenzpunkt der eigenen Orang Rimba-Identität. Der Lebensraum Regenwald wird zu einem zentralen Identifikations- und Distinktionskriterium in der gesellschaftlich-sozialen Praxis der Konstruktion ethnischer Identität durch Eigen- und Fremdkategorisierungen. Aus der Kombination der spezifischen Konzeption des Regenwaldes als komplexer Lebenswelt und der daraus resultierenden Ortsgebundenheit des *adat* determiniert

der Regenwald sowohl die Existenz der Orang Rimba als ethnische Gruppe als auch die Zugehörigkeit Einzelner zu dieser Gruppe.

Die Orang Rimba aus Makakal Hulu, die bereits Erfahrungen mit dem Leben außerhalb des Waldes gemacht haben, vergleichen gerne das Leben im Wald mit dem in der Stadt oder im Dorf. Dabei erfährt der Wald als Lebensraum eine Wertschätzung, der Vorstellungen des Großteils der sesshaften Bevölkerung aus Jambi gegenüberstehen:

> B: „Der tägliche Nutzen des Waldes ist sehr groß: im Wald gibt es genug zu essen, viel zu viel, nichts muss gekauft werden. Früchte, Cassava, viele verschiedene Arten von Früchten, Rambutan, Durian, viele verschiedene Sorten. Die sind im Wald viel leckerer als im Dorf. Der Wald ist für uns wie für Dich die Stadt. Ich bin viel zufriedener im Wald, aber es ist interessant, in die Stadt zu gehen, zu vergleichen. So wie Du in den Wald gehen möchtest, ist es für uns eine Erfahrung, in die Stadt zu gehen. Aber dort gibt es auch viel Seltsames, viele Häuser und auch viel Schlechtes. Im Wald ist alles grün."
>
> S: „Das bedeutet, wenn Du woanders bist, vermisst Du den Wald?"
>
> B: „Ja, auf jeden Fall. Ich vermisse ihn auf verschiedene Weise, ich bin traurig, wenn es keine Vogelstimmen gibt, es ist nicht so belebt, keine Vogelstimmen. Das ist es, es ist interessant, verglichen mit der Stadt, da krähen die Hühner, man fährt viel mit dem Auto, und wo man hinguckt, sind Abgase und Rauch – dann kommt die Zufriedenheit mit dem Wald. In der Stadt gibt es viel zu viele Maschinen, im Wald gibt es keine Maschinengeräusche. Das wichtigste sind die Geräusche der Vögel und geselliger Menschen. Im Wald gibt es nicht allzu viel Seltsames."
>
> (Interview mit Besemi, Pengulaworon, 14. September 2004)

Hier wird der Wald als Lebensumwelt von Besemi im Gegensatz zu Stadt und Land positiv bewertet. Gleichzeitig betont Besemi, wie schwierig es ist, sich den Anforderungen des Lebens außerhalb des Waldes zu stellen, da dort die Fortführung alltäglicher Lebensnormalitäten, wie das Zu-Fuß-Gehen, eingeschränkt ist.

> „In der Stadt gibt es zu viele Probleme; wenn man kein Auto hat, wird man als nicht erfolgreich *(kuloy)* bezeichnet. Es ist auch schwierig, zu Fuß zu gehen, weil viel zu viel Autoverkehr herrscht. Wenn es im Wald langweilig ist, dann gehe ich drei Tage in die Stadt, schaue mich ein bisschen um und gehe dann wieder zurück in den Wald."
>
> (Interview mit Mijak, Pengulaworon, 14. September 2004)

Auch wenn, insbesondere bei den jüngeren Orang Rimba, die Neugier und der Wunsch nach dem Sammeln von Erfahrungen in der Stadt recht ausgeprägt sind,

wird der Wald als angenehmer und vertrauter Lebensort empfunden, dessen Vorteile Mijak und Besemi nicht zugunsten eines Lebens in der Stadt aufgeben möchten. Als wertvoll werden von meinen Orang Rimba-Gesprächspartnern besonders die „natürlichen“ Aspekte des Waldes, das Vorhandensein einer Vielzahl von Früchten und der Klang von Vogelstimmen anstelle von Maschinengeräuschen und Abgasen, empfunden. Der Wald erscheint in den Beschreibungen der Orang Rimba als ein Ort, der eine wesentlich höhere Lebensqualität aufweist als die Stadt und sich so positiv von letzterer abhebt.

Diese Lebensqualität umfasst für die Peniti Benang und Mijak auch den Aspekt der physischen Unversehrtheit:

> M: „Wo ist die Zeitung, wo etwas über den Bombenanschlag in Jakarta drinsteht?“
>
> PB: „Das ist das Problem in der Stadt – sehr schlecht, das Problem ist, das es dort sehr gefährlich ist! Die Leute von weit her, die Leute aus der Stadt denken, das Gefährlichste wäre es, in den Wald zu gehen. […] Wir sagen, das Gefährlichste ist, in die Stadt zu gehen. Dort gibt es viele Morde, viele Vergewaltigungen und viele … Bomben! Viele Unfälle, was auch immer. Hier [im Wald] gibt es so etwas nicht!“
>
> (Gespräch mit Mijak und Peniti Benang, Berenai, 15. Juli 2004)[66]

5.2.1. Der Regenwald als Ort der Bedrohung

Die komplexe Beziehung zwischen den Orang Rimba und dem Regenwald wird von der sesshaften Bevölkerung ebenfalls wahrgenommen, die „Kubu“ gelten oftmals als sehr „naturverbunden“. Als Indiz für diesen engen Naturbezug werden die besonderen magischen Fähigkeiten der „Kubu“ betrachtet. Die Annahmen der sesshaften Bevölkerung über die Beziehung zwischen den „Kubu“ und ihrem Lebensraum Regenwald wurden mir sowohl in Jambi als auch in der Randzone des Bukit Duabelas-Nationalparks von verschiedenen Personen vermittelt:

> [Tagebucheintrag: Treffen mit Studierenden]
> *Self-Assessment Center der Universität Jambi, 10. Januar 2004*
>
> Besonders beschäftigt sie [die Studierenden] die Frage, ob ich keine Angst hätte, allein in den Wald zu gehen? Denn die Magie der ‚Kubu‘ ist sehr stark, man darf sie nicht unterschätzen, man sollte immer freundlich zu ihnen sein. Die ‚Kubu‘ besitzen *animal-spirit-power,* diese beherrschen sie, da die Natur

[66] Bei dem erwähnten Artikel handelt es sich um einen Bericht über Strafverhandlungen im Zusammenhang mit dem im Jahr 2003 erfolgten Bombenanschlag auf das Marriott-Hotel in Jakarta.

> ihre Lehrerin ist. Sie können große Schlangen fangen und auch Tiger. Aus den Zähnen können sie eine kraftvolle/wirkungsvolle Medizin herstellen. Diese Medizin verkaufen sie auch teuer an die Leute außerhalb des Waldes. Ist man erst einmal im Wald, kommt man nicht mehr aus dem Wald hinaus, denn dort gibt es eigene Gesetze, man darf nicht überall urinieren, Leute verschwinden einfach. Dann immer wieder die Befürchtung, ich könnte, wenn ich in den Wald gehe, zu einem ‚Kubu' werden. […]

Auch außerhalb der Universität wurde meinem Plan, eine längere Zeit bei den Orang Rimba zu verbringen, zwar mit Verständnis, vor allem jedoch mit Unbehagen begegnet, wie folgende „Standpauke", die mir die Schwester einer Freundin in Jambi hielt, verdeutlicht:

> [Tagebucheintrag: Jambi, 12. Januar 2004]
> *Im Haus von R.*
>
> […] Im Wald ist es wichtig, die ‚Kubu' gut zu behandeln und sie nicht zu unterschätzen. Auch die Gesetze des Waldes und der Natur sollten nicht herausgefordert werden. Hierin sieht sie [meine Gesprächspartnerin] ein besonderes Problem, da ich die Gefahren des Waldes nicht ernst genug nehmen würde und viel zu sehr von mir überzeugt sei. Wichtig ist z.B., dass ich im Wald nicht überall hin uriniere, sondern erst frage, wo der Ort dafür ist. Denn es gibt eine Menge Magie im Wald. Viele Menschen sind schon im Wald verschwunden und nicht wiedergekommen. Wichtig ist also, die ‚Kubu' gut zu behandeln und freundlich zu sein, ansonsten wenden sie ihre Magie an, und mir kann Schlimmes passieren. Wahrscheinlich würde ich sowieso nie wieder aus dem Wald herauskommen! Des Weiteren ist auch ihr wichtig, dass die ‚Kubu' keine Kleidung tragen und stinken, weil sie nicht baden. Aber man darf sie nicht spüren lassen, dass man sich ekelt, weil man sonst mit einem Fluch belegt wird. Das würde bedeuten, dass man den ‚Kubu' folgen, d.h. eine/r der ihren werden und womöglich einen ‚Kubu' heiraten muss.

> [Tagebucheintrag: Bangko, 24. März 2004]
> *In Margoyoso*
>
> Während ich in Margoyoso auf den Bus warte, verwickeln mich die Mopedtaksifahrer in ein Gespräch. […]
> Mein Gegenüber ist auch über die starke Magie, die die ‚Suku Anak Dalam' besitzen, informiert. Ich frage, warum denn die ‚Suku Anak Dalam' solch starke Magie besitzen würden. Er antwortet, dass diese Magie so stark sei, weil sie aus der Natur sei. Darum ist die Magie der ‚Suku Anak Dalam' auch stärker als beispielsweise die Magie der Javaner oder anderen Gruppen, weil deren Magie nicht direkt aus der Natur kommt, wie die der ‚Suku Anak

> Dalam'. Er sagt auch, wenn man vor ihnen ausspuckt, müsste man ihnen folgen und könnte nicht mehr zurück.

In diesen Aussagen kommt dem Wald als Lebensraum der Orang Rimba eine besondere Rolle zu. Er gilt als ein Ort, an dem eigene Gesetze herrschen, denen man sich unbedingt beugen sollte. Der Wald wird dabei gleichgesetzt mit „Natur" und die im Wald herrschenden Gesetze sind „Naturgesetze". Diesen sind die Menschen beim Betreten des Waldes ausgeliefert und es gibt keine Möglichkeit, sich den Gesetzten des Waldes zu entziehen. Das macht die „Kubu" und ihre Magie besonders gefährlich, denn sie paktieren mit der „Natur". Und gegen die Magie dieser „Natur" sind die „modernen" Menschen machtlos, sind sie einmal im Bann der „Natur", gibt es kein Zurück mehr! Dies impliziert, dass die „normale", die „moderne" Bevölkerung nicht naturnah ist, sich also im Gegensatz zu den Orang Rimba von der Natur „entfernt" hat und ihr konzeptionelles Gegenteil, „Kultur", verkörpert. „Natur" wird von meinen Gesprächspartnern als Gegenteil von Zivilisation und Fortschritt konzipiert, sie steht für Ursprünglichkeit und Wildheit. Die Natur und ihre Gesetze lassen sich aufgrund dieser fehlenden Nähe von der „modernen", „kultivierten" und „zivilisierten" Bevölkerung nicht beherrschen oder kontrollieren und erscheinen darum als unberechenbar. Als besonders unberechenbar und dadurch bedrohlich gilt dabei der Urwald *(hutan perawan, rimba),* hier ist die Magie besonders stark. Eine Freundin erklärte mir: „An einen solchen Ort trauen sich noch nicht einmal die Holzfäller!" – kurz, der (Ur-)Wald ist der Inbegriff für Natur und somit eine *No-Go-Area.*

In den Augen der sesshaften Bevölkerung sind im Umgang mit den „Kubu", wenn er sich nicht vermeiden lässt, bestimme höfliche Umgangsformen zu wahren, um sie keinesfalls zu beleidigen, etwa durch Ausspucken oder die Verwendung der Bezeichnung „Kubu", da ansonsten die Gefahr besteht, dass die „Kubu" Gebrauch von ihrer Magie machen. Das würde im schlimmsten Fall bedeuten, dass man gezwungen ist, den „Kubu" in den Wald zu folgen und man nie wieder hinauskommt. Der Respekt, der den „Kubu" und ihren magischen Fähigkeiten entgegengebracht wird, verdeutlicht unter anderem die Aussage eines Dorfbewohners „dass niemand es wagen würde, die Motorräder der ‚Kubu' zu stehlen"[67]

[67] Viele Orang Rimba besitzen Motorräder, die sie benutzen, um Waren zu den Märkten der umliegenden Dörfer zu transportieren. Bei der Rückkehr in den Wald werden die Motorräder unter Plastikplanen am Waldrand zurückgelassen, wo sie oft mehrere Wochen unbenutzt stehen. Von Holzfällern oder der Dorfbevölkerung unbewacht über einen längeren Zeitraum abgestellte Motorräder sind keinesfalls sicher vor Diebstahl.

Staatliche Gesetze

Die Natur und der Wald werden als Orte, an denen bestimmte Gesetze herrschen, betrachtet. Diese Gesetze gelten auch für Nicht-Regenwaldbewohner, wenn sie den Wald betreten. Andererseits scheint der Wald jedoch auch ein Ort der Gesetzlosigkeit im Sinne juristischer Gesetze oder der Rechtsprechung zu sein:

> [Tagebucheintrag: Bangko, 24. März 2004]
> *Im Haus von Ibu A.*
>
> Bp. C. erzählt von ‚Kubu', die an den Kreuzungen Autos anhalten und um Geld betteln bzw. ein Seil über die Straße spannen, um die Autos an der Weiterfahrt zu hindern. Gibt man ihnen dann kein Geld, erschießen sie einen. Die ‚Kubu', die schon Moslems sind, sind schon ‚geordnet' *(sudah teratur),* die auf der Straße und im Wald noch nicht.

Dieses Verhalten widerspricht den staatlichen indonesischen Gesetzen, die das Leben der Staatsbürger in Recht und Ordnung garantieren sollen. Die „Kubu", die nach ihrem eigenen *adat* leben, werden als „nicht geordnet" betrachtet. Solange sie sich nicht zu staatlichem Recht und staatlicher Ordnung bekennen, leben die Orang Rimba in den Augen derjenigen, die dies tun, gesetzlos. Dabei wird angenommen, dass sich die Orang Rimba bewusst nicht an die staatlichen Gesetze halten.

> [Tagebucheintrag: Bungo Tanjung, 21. März 2004]
> *Wochenmarkt*
>
> […] Dann kommen die beiden Bankangestellten (D. und E.) aus Bangko. Nach dem ‚üblichen' Smalltalk kommt die Sprache sehr schnell auf die Orang Rimba. D. erzählt erst einmal, dass die ‚Suku Anak Dalam' hier auch ‚Suku Kubu' genannt werden. Dann sagt er, ich müsse mich wohl an den Gestank gewöhnen, da die ‚Kubu' nicht baden, vielleicht einmal pro Woche – NEIN, pro Monat vielleicht … Ja, sie stinken also – aber sie wissen Bescheid über die Gesetze. So berichtet er zum Beispiel von einem ‚Kubu', der sagte, dass, wenn sie dem Gesetz folgen würden, er ja ins Gefängnis müsste, wenn er jemanden töten würde. (Allerdings sagt der Bankangestellte auch, dass es noch nie vorgekommen sei, dass ein ‚Kubu' jemanden getötet hat – das beruhigt mich!) D. betont mehrfach, dass die ‚Kubu' viel Wert darauf legen, frei *(bebas)* zu sein, und dass sie nomadisch sind. Obwohl sie schon Nahrungsmittel und Häuser von der Regierung bekommen haben, wollen sie frei sein, nicht dem Gesetz folgen! Dann, dass man vor ihnen nicht ausspucken darf, auch wenn sie selber noch so sehr stinken … . […]

Hier wird einerseits die „Gesetzlosigkeit" der Orang Rimba beschrieben, andererseits darauf verwiesen, dass bestimmte Verhaltensregeln bei der Interaktion mit den Orang Rimba eingehalten werden müssen. Dies impliziert die Annahme, dass

auch das Leben außerhalb staatlicher Gesetze bestimmten Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist. Bei diesen Gesetzmäßigkeiten handelt es sich um die sich vor allem in der Magie der Orang Rimba manifestierenden „Naturgesetze", die jedoch als außerhalb des Einflussbereichs „moderner" Menschen betrachtet werden.

> [Tagebucheintrag: Bungo Tanjung, 22. März 2004]
> *Im Haus von Bp. K., Tanah Garo SP-A*
>
> Heute fahre ich mit den beiden Bankangestellten und Mbak Lis nach Tanah Garo – ich dachte es sei eine gute Gelegenheit, dort hinzukommen. Leider stellt sich heraus, dass die beiden Banker nur in die Nähe von Tanah Garo fahren, um dort bei javanischen Transmigranten Schulden einzutreiben. […]
> Im Haus eines Schuldners führe ich eine Unterhaltung über meine Forschung und die ‚Kubu': […] Dann später wieder Hinweise darauf, dass die ‚Kubu' ja stinken, aber man sich bloß nicht anmerken lassen darf, dass man findet, dass sie stinken. Und auch in den Häusern, die ihnen von der Regierung gegeben wurden, wollen sie nicht leben und sich auch nicht an die Regeln halten. Darum können sie auch nicht an den Wahlen teilnehmen, und bei der Einwohnerzahl Indonesiens von ca. 200 Millionen Menschen sind die ‚Kubu' noch nicht mitgezählt. […]

Für die „modernen" Menschen gelten die Gesetze des Staates, dessen Bürger sie sind. Die Orang Rimba verweigern sich durch ihre Ablehnung der staatlichen Programme und der Sesshaftigkeit einer Anrufung als staatliche Subjekte. Sie sind keine Bürger, die sich am Staat und seinen Gesetzen orientieren. Infolge dessen vermeiden sie nicht nur Pflichten, sondern verlieren auch Rechte, wie das der Teilnahme an den Wahlen. Der Verlust ihrer Rechte geht so weit, dass die Orang Rimba noch nicht einmal zur Bevölkerung dazugezählt werden.

Wessen Regeln? Naturgesetze und Kulturgesetze

In der Darstellung der sesshaften Bevölkerung erscheinen die Orang Rimba als „Gesetzlose", die sich nicht an den staatlichen Regeln oder geteilten Werten und Normen indonesischer Bürger orientieren. In diesem Zusammenhang wird der Wald zu einem gesetzlosen Ort, an dem der „Kultur" übergeordnete, gleichzeitig jedoch archaisch anmutende „Naturgesetze" herrschen. Das Leben der Orang Rimba als Bewohner des Waldes wird als noch nicht geordnet, *belum teratur,* regellos und *bebas* – „frei" im Sinne von „vogelfrei" – wahrgenommen.

Die Unsicherheit der sesshaften indonesischen Bürger im Umgang mit den Orang Rimba resultiert nicht nur aus dem angenommenen Fehlen gemeinsamer übergeordneter Gesetze, sondern vor allem aus verschiedenen kulturellen Praxen vor dem Hintergrund unterschiedlicher Werte- und Normensysteme.

[Tagebucheintrag: Bungo Tanjung, 19. März 2004]
Im Haus von L.

L. berichtet, sie habe einmal im Laden von Bp. M. *sanak* (Orang Rimba) getroffen. Eines der Kinder, vielleicht fünf bis sechs Jahre alt, habe seine Mutter angebettelt, ihm Süßigkeiten zu kaufen. Die Mutter sagte daraufhin, es solle sich die Süßigkeiten doch selbst, von seinem eigenen Geld kaufen. Ein andermal hat L. gehört, dass eine Gruppe von *sanak* während des *melangun* einen Toten in einer Ölpalmplantage zurückgelassen hätte, hoch in einen Baum hätten sie ihn gehangen und seien weggegangen – unglaublich sei das![68]

Das Verhalten der Orang Rimba stößt in beiden Fällen auf vollkommenes Unverständnis der sesshaften Bevölkerung. Hier werden Kinder im oben genannten Alter in der Regel sehr umsorgt. Zwar existieren durchaus graduelle Unterschiede in Abhängigkeit von der sozialen und ökonomischen Stellung der Familie, keine „normale" Mutter würde jedoch ein 5jähriges Kind als ökonomisch autonom betrachten.[69] Die Orang Rimba-Mutter widerspricht durch ihr Verhalten einerseits dem Ideal einer guten, fürsorglichen Mutter, andererseits untergräbt sie auch die Vorstellung elterlicher Autorität, indem sie ihrem minderjährigen Kind Entscheidungsfreiheit und Handlungsautonomie in der Verwaltung von Geld und in ökonomischen Transaktionen zubilligt.

Das Zurücklassen eines Toten in einem Baum und an einem vermeintlich willkürlichen Ort widerspricht ebenfalls den Werten und Normen der sesshaften Bevölkerung. Der Umgang mit den Toten unterliegt bestimmten Regeln, die zwar religiös-kulturell bedingt variieren, allgemein jedoch gilt die Einhaltung dieser Regeln (um den Toten so „die letzte Ehre" zu erweisen) als Beweis sozialen, moralischen Handelns. Das „Zurücklassen" eines Toten in einer Ölpalmplantage hingegen kann in zweierlei Hinsicht als unmoralisch interpretiert werden: Zum einen scheint es respektlos dem Toten gegenüber, ihn nicht zu bestatten (also weder zu begraben noch zu verbrennen), zum anderen ist eine Ölpalmplantage nicht der Ort zur Aufbewahrung und Bestattung von Toten. Die Handlung der Orang Rimba, nämlich das Zurücklassen eines Toten an einem offenbar nicht dafür vorgesehenen Ort, erschüttert die Ordnungsprinzipien der sesshaften Bevölkerung und ist für diese der Beweis dafür, dass die Orang Rimba sich nicht an den moralischen Werten und Normen der restlichen Bevölkerung orientieren.

Die Orang Rimba entziehen sich in den Augen des sesshaften Bevölkerung durch die Ablehnung der staatlich verordneten Lebensweise dem Status als Bürger, orientieren sich jedoch auch nicht an außerhalb des gesetzlichen Rahmens geteilter

---

[68] Mir wurden mehrfach Geschichten über das Zurücklassen von Toten erzählt.

[69] Dies gilt zwar als Selbstverständlichkeit bei der sesshaften Bevölkerung, die Praxis gerade ärmerer Familien oder sogenannter „Straßenkinder" sieht jedoch anders aus.

bürgerlicher Werte und Normen, so dass sie keinesfalls als gleichberechtigte Mitbürger betrachtet werden können.

> [Tagebucheintrag: Bungo Tanjung, 18. März 2004]
> *Gespräch im Auto*
>
> […] heute fahre ich mit *Mbak* R., L. und fünf anderen Freundinnen von R. nach SP-F, wo R. sich ein neues Mofa kaufen möchte. Irgendwo auf der Straße kommt uns ein Orang Rimba entgegen. L. stößt mich an und sagt: ‚Guck mal, ein *orang sanak* [ebenfalls eine in Jambi verwandte Bezeichnung für Orang Rimba]!' Bis dahin hatte ich den Orang Rimba nicht als solchen erkannt, da er, mit Hose und T-Shirt bekleidet, für mich nicht von einem ‚gewöhnlichen' Dorfbewohner zu unterscheiden war. Nun frage ich L., woher denn die Leute wissen, wer *sanak* ist und wer nicht? L. antwortet mir fast empört, dass man das doch wohl sofort erkenne, vor allem auch am Gang, da die *sanak* es nicht gewohnt seien, auf Steinen (der Straße) zu gehen. Und auch sonst sind sie einfach *belum lengkap* (‚noch nicht vollständig').

Die „Kubu" oder *sanak* halten sich weder an bestimmte Regeln und Gesetze, noch entsprechen sie den Kriterien, die sie zu „modernen" Menschen machen würden. Sie verkörpern für die sesshafte Bevölkerung durch ihren Habitus, ihren Gang und ihre gesamte Erscheinung das Bild von Menschen, die „noch nicht vollständig" sind.

Das macht den Kontakt mit den Orang Rimba riskant, da anscheinend keine gemeinsamen Richtlinien existieren, die Sicherheit für Leib und Leben in der Interaktion mit den Orang Rimba garantieren. Diese Unsicherheit resultiert jedoch nicht nur aus dem angenommenen Fehlen gemeinsamer übergeordneter Gesetze, sondern auch aus den unterschiedlichen kulturellen Ordnungs- und Orientierungssystemen, die dem Wald als Lebensraum unterschiedliche symbolische Bedeutungen zuschreiben, die sich in verschiedenen kulturellen Praxen ausdrücken und ethnische Identitäten realisieren.

Diese werden durchaus von der sesshaften Bevölkerung hinterfragt, wenn das eigene System symbolischer Bedeutungen durch die Gegenüberstellung mit nicht kongruenten Sachverhalten konfrontiert wird. Meine Vermieterin in Bangko beispielsweise erklärte mir, dass die „Kubu" nun auch anfangen würden zu lügen. Allerdings könnten sie ja nun lesen und schreiben, sie bekämen Schulbildung, dafür wären ihre magischen Fähigkeiten *(ilmu)* verschwunden. Früher hätten die „Kubu" starke magische Fähigkeiten gehabt, man durfte nicht vor ihnen ausspucken, weil man ihnen dann aufgrund ihrer magischen Kräfte in den Wald folgen musste und niemals wieder heraus gekommen sei. Jetzt seien diese Kräfte verschwunden. Ich fragte, woran das liege. Meine Vermieterin vermutete die Ursache in der Schulbildung der „Kubu", denn *ilmu* könne man ihres Wissens nur mit reinem Herzen haben. Kultureller Fortschritt im Sinne von Schulbildung und erweitertem Wissen sowie die Orientierung an der Lebensweise der sesshaften Bevölkerung führt in

dieser Perspektive zu einer Entfernung der Orang Rimba von der „Natur“, was mit einem Verlust der „Reinheit“ im Sinne von „Natürlichkeit“ der Orang Rimba verbunden ist.

5.2.2. Der Regenwald als Ort der Sicherheit: Rechtsprechung

Die angebliche Gesetzlosigkeit der Orang Rimba lässt sich durch die im Bukit Duabelas-Wald geltende Rechtsprechung kontrastieren, die wiederum auf die gesellschaftliche Verortung der Orang Rimba in der Geschichte Jambis verweist.

Die Rechtsprechung der Orang Rimba lässt sich unterscheiden in Sitten und Gebräuche (*adat/adat istiadat;* siehe Kapitel 3) und die eigene Rechtsprechung *(hukum),* die sich an Gesetzen *(undang)* orientiert. Das *adat* besteht aus gesellschaftlich anerkannten Regeln, die auf geteilten Werten und Normen sowie auf gemeinsamem Wissen basieren (vgl. Kapitel 3). Viele Regelungen oder Gebote des *adat* werden in Sprichwörtern oder Merksätzen *(pepatoh/seloko)* formuliert. Das *adat* der Orang Rimba wird flankiert von *undang*, die im Idealfall zur Garantie für Sicherheit und Ordnung im Leben der einzelnen Menschen werden.

„Die Acht Gesetze – Befrage die Zwölf“

Eine übergeordnete Stellung bei den *undang* kommt dabei den „Acht Gesetzen – Befrage die Zwölf“ *(undang nang delapan – teliti duabelai)* zu. Die „Acht Gesetze“ unterteilen sich in die „Vier Oberen Gesetze“ und die „Vier Unteren Gesetze“ *(empat di atai, empat di bewoh).* Die „Vier Oberen Gesetze“ regeln das Inzesttabu, die „Vier Unteren Gesetze“ beziehen sich auf verschiedene Formen von Tötungsdelikten. Vergehen, die unter die „Vier Oberen Gesetze“ fallen, werden mit dem Tod geahndet, für Mordversuche nach den „Vier Unteren Gesetzen“ sind extrem hohe Strafen festgelegt. Die „Befrage die Zwölf“ *(undang teliti duabelai)* regeln das Strafmaß für Vergehen im Rahmen der „Acht Gesetze“. Im Folgenden werde ich die in Makakal Hulu geltende Version der „Acht Gesetze – die Vier Oberen und die Vier Unteren“, knapp wiedergeben:

Die Vier Oberen Gesetze – *undang nang delapan „empat di atai“*

1)	*mencera telu*	Verkehr mit den eigenen Kindern
2)	*menikam bumi*	Verkehr mit der eigenen Mutter
3)	*melebung dalam*	Verkehr mit (Stief-)Geschwistern, Nichten und Neffen, Onkel, Tante
4)	*mandi pancoran gading*	Verkehr mit fremden Ehefrauen/-männern

Die Vier Unteren Gesetze – *undang nang delapan „empat di bewoh"*

1) *amogram*	Verbot jemanden zu töten
2) *siobaka*	Verbot des Niederbrennens fremder Häuser/ Hütten
3) *tantan pahamu*	Verbot jemanden zum Duell herauszufordern
4) *tabun racun*	Verbot jemanden zu vergiften

„Die Acht Gesetze – Befrage die Zwölf" werden auch als Kernelemente des *adat/ hukum* der Provinz Jambi in leicht unterschiedlichen Versionen von verschiedenen Quellen zitiert.[70] Vergehen innerhalb dieser acht Gesetze werden mit der Todesstrafe geahndet und, falls sie jemals vorkommen sollten, nur vom *temenggung* als höchste politische Instanz der Orang Rimba gerichtet. Im Sultanat Jambi durften Vergehen dieser Art nur vom Sultan direkt verurteilt werden, da sie immer mit der Todesstrafe geahndet wurden.

Die Rechtsprechung der Orang Rimba sah ursprünglich folgende Strafen für Vergehen im Zusammenahng mit den *undang nan delapan* vor:

dibuang jauh-jauh	verstoßen, so weit wie möglich
ditanam dalam-dalam	vergraben, so tief wie möglich
dibunuh mati-mati	getötet, auf jeden Fall tot
digantung tinggi-tinggi	aufgehängt, so hoch wie möglich

Laut Temenggung Tarib (Interview 25.12.2004) wurde die Erweiterung „Befrage die Zwölf" von einem Minangkabau-Herrscher aus Padang nach Jambi gebracht, da dieser die Urteile des Herrschers von Jambi als zu hart empfunden hat.

Die „Befrage die Zwölf" regeln das Strafmaß für Vergehen. Sie dürfen auf die vier unteren Gesetze der *undang nang delapan* angewandt werden, nicht jedoch auf die oberen vier.

Befrage die Zwölf – *teliti duabelai*[71]

tanah dipalu – jangan lembab	die Erde gestampft, bloß nicht zu fest
ular dipalu – jangan mati	die Schlange geschlagen, bloß nicht tot
dibuang jangan jauh-jauh	weggeworfen, bloß nicht zu weit
ditanam jangan dalam-dalam	eingegraben, bloß nicht zu tief
dibunuh jangan mati-mati	getötet, bloß nicht bis zum Tod
digantung jangan tinggi-tinggi	aufgehängt, bloß nicht zu hoch

[70] Bei den Quellen handelt es sich um die Aufzeichnungen von Rio Syayutti sowie das Pedoman Adat Jambi und das Sejarah Adat Jambi.

[71] Die *teliti duabelai* werden wiederum in sechs obere und sechs untere Gesetze unterteilt. Allerdings bedeutet dies nicht, dass die Anzahl der Gesetze sechs oder zwölf betragen muss. In der hier wiedergegebenen Version von Temenggung Tarib bestehen die *teliti duabelai* lediglich aus den genannten sechs Gesetzen.

Die nun in der Bukit Duabelas Anwendung findende Kombination der Gesetze Jambis und der Minangkabau werden von den Orang Rimba als gerechte Gesetze empfunden, da sie die Möglichkeit der Gnade oder der milden Strafe beinhalten.

Die extreme Ähnlichkeit der Gesetze der Orang Rimba im Bukit Duabelas-Gebiet mit dem *adat* der Provinz Jambi und Elementen des *adat* der Minangkabau verweist darauf, dass die Orang Rimba durchaus in Beziehung zur sesshaften Bevölkerung im Bukit Duabelas-Gebiet stehen. Offen bleibt, wie die Gesetze in den Wald gekommen sind: Waren die Orang Rimba zunächst sesshaft und haben sich mit ihren Gesetzen in den Wald zurückgezogen oder wurden die Gesetze durch Kontakte mit der sesshaften Bevölkerung, z.B. den Bewohnern Tanah Garos, in das *adat* der Orang Rimba aufgenommen?

5.2.3. „Bei uns gibt es viele Gesetze“: Zwischenmenschliche Begegnungen

Im Zusammenhang mit „Gesetzlosigkeit“ und „Naturnähe“ wird auch das Geschlechterverhältnis der Orang Rimba von der sesshaften Bevölkerung als regel- und tabulos, als *bebas* im Sinne sexueller Freizügigkeit, imaginiert. Immer wieder wurde ich von Nicht-Orang Rimba darüber aufgeklärt, dass die Orang Rimba freie Liebe praktizieren und nicht heiraten würden. Als ein sicheres Indiz für das moralisch als verwerflich betrachtete Intimleben der Orang Rimba galt die „unvollständige Bekleidung“ älterer Frauen, die ihre Brüste innerhalb des Waldes in der Regel nicht bedecken.

Bei einem Besuch einiger Orang Rimba in Bungo Tanjung entwickelte sich ein Gespräch zwischen ihnen und einem älteren javanischen Herren, der nach eigenen Angaben, obwohl schon seit etwa 20 Jahren in Bungo Tanjung ansässig, noch nie mit einem Orang Rimba direkt kommuniziert hatte. Neugierig begann er, Fragen über das *adat* der Orang Rimba zu stellen, und war sichtlich erstaunt darüber, dass auch bei den Orang Rimba geregelte Eheschließungen stattfinden und vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr verboten ist und bestraft wird.

Der Vorstellung von Regellosigkeit stehen die streng geregelten zwischengeschlechtlichen Umgangsformen und Heiratsvorschriften bei den Orang Rimba gegenüber, die Brautservice, Uxorilokalität und matrilineare Kreuzcousinenheirat vorschreiben. Auch in diesem Fall steht das Empfinden der Orang Rimba, im Gegensatz zur sesshaften Bevölkerung ein streng geregeltes Leben zu führen, der Einschätzung der sesshaften Bevölkerung gegenüber. Deren Konzepte und Praxen zwischengeschlechtlicher Beziehungen und auch Eheschließungen empfinden die Orang Rimba als *lebih bebas,* „freier“. Damit wird ausgedrückt, dass das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und besonders zwischen unverheirateten Männern und Frauen weniger streng geregelt ist als bei den Orang Rimba.

Im Gegensatz zu der außerhalb des Waldes vorherrschenden Einschätzung betrachten die Orang Rimba ihr Leben, das sich an den Gesetzen des Waldes orientiert, als sehr geregelt und teilweise sogar eingeschränkt im Vergleich zum Leben der sesshaften Bevölkerung:

> „Eigentlich bin ich sehr zufrieden, im Wald zu leben, aber etwas stört: Wir haben viel zu viele strenge Regeln im Wald. Viel zu viele! Dort [im Dorf – außerhalb des Waldes] wird nur wenig geordnet – hier gibt es viel mehr strengere Regeln. Im Vergleich zu anderen Gegenden[72] sind die Vorschriften in Makakal besonders streng, das macht es schwierig!"
> (Interview mit Bekilat, Sarko Jernang, 17. Oktober 2004)

Zwischengeschlechtliche Begegnungen und Heirat

Ab etwa dem siebten Lebensjahr sind die Kontakte zwischen Jungen und Mädchen bei den Orang Rimba streng geregelt. Umgang miteinander ist, wenn überhaupt, nur in Anwesenheit Dritter erlaubt. Ab diesem Alter gelten die Jungen bereits als „Junggesellen" und schlafen nicht mehr im selben Haus mit ihren Müttern, Schwestern und jüngeren Geschwistern, sondern in Gruppen in eigenen Häusern.

Männer und Frauen benutzen zum Teil unterschiedliche Begriffe zur Bezeichnung von gleichen Gegenständen oder Tätigkeiten, die Verwendung der Begrifflichkeiten des jeweils anderen Geschlechts gilt als Tabu und kann sanktioniert werden. Auch werden für die Anrede von Personen des gleichen und des anderen Geschlechtes der 2. Person unterschiedliche Termini verwandt, um Vertraulichkeit bzw. Distanz zu signalisieren.

Haben zwei junge Menschen Interesse aneinander, müssen bis zu einer möglichen Hochzeit verschiedene Bedingungen erfüllt werden. Vor allem darf die Verbindung zwischen den beiden potentiell Heiratswilligen nicht inzestuös sein. Als Inzest oder *sumbang* werden folgende Beziehungen angesehen.[73]

Ego mit eigenen Kindern *(anak)*
Ego mit Neffen oder Nichten *(keponakan)*
Ego mit (Stief-)Geschwistern *(saudara tiri)*
Ego mit Zieh- oder Adoptivkindern *(anak pengambilan, anak angkat)*

Verbindungen, die als nicht optimal oder sogar als Tabu angesehen werden, werden als *pancit dengan membiang* bezeichnet. *Pancit* und *membiang* sind zwei Arten von Fisch, die von den Orang Rimba als ungenießbar klassifiziert werden und deren Verzehr Mädchen und Frauen verboten ist. Als optimale Verbindung wird die als *juwor dengan palau* bezeichnete matrilineare Kreuzcousinenheirat betrachtet. *Juwor* und *palau* sind die Namen zweier von den Orang Rimba als äußerst delikat betrachteter Fischarten.

---

72 Andere Gegenden innerhalb des Waldes, z.B. Makakal Hilir, Kejasung etc.
73 Diese Tabuisierung findet sich auch im *adat/hukum* wieder (siehe vorheriger Abschnitt).

Eheschließung

Lassen die verwandtschaftlichen Beziehungen der Heiratswilligen eine Eheschließung zu, muss der potentielle Bräutigam *bride service, berinduk semang* oder *semendo,* bei seinen zukünftigen Schwiegereltern absolvieren. Während eines Zeitraumes von einem bis zu mehreren Jahren muss der junge Mann seinen Fleiß und seine Fähigkeit, eine Familie zu ernähren, beweisen, indem er seine Arbeitskraft der Familie seiner zukünftigen Ehefrau unentgeltlich zur Verfügung stellt. Dazu gehört es auch, den künftigen Schwiegereltern Geschenke zu machen und für sie auf die Jagd zu gehen. Verläuft die Zeit des *berinduk semang* zufriedenstellend für alle Beteiligten und ist die Heirat gewünscht, wird zwischen den Familien der Braut und des Bräutigams ein Brautpreis ausgehandelt, der in der Regel für die jüngste Tochter einer Familie am höchsten ausfällt.[74] Die Wohnsitzregelung der Orang Rimba ist matrilokal und uxorilokal.

Neben diesem idealtypischen Verlauf einer Eheschließung gibt es Varianten, bei denen entweder der *bride service* zugunsten von Geschenken (Geld und Wertgegenständen) in den Hintergrund tritt, oder aber zwei Jugendliche ohne das Einverständnis ihrer Familien gemeinsam davonlaufen, was zu Sanktionen führt, wenn das Paar aufgefunden wird. Das Ersetzen des *bride service* durch Geschenke findet sich vor allem in Regionen des Bukit Duabelas-Gebietes, in denen Lohnarbeit und Kautschukplantagenwirtschaft größere Bedeutung für die Subsistenz haben als *shifting cultivation* in Kombination mit Jagen und Sammeln.

Die Eheschließung findet im Rahmen einer komplizierten mehrtägigen Zeremonie *(bebalai)* statt, für die ein besonderes Zeremonienhaus in einem Primärwaldstück errichtet wird. Nach der Heirat haben die Ehepartner gegenseitige Rechte und Pflichten, vor allem bezüglich der Nahrungsbeschaffung. Männern ist es nun nicht mehr gestattet, länger als sieben Tage von ihrer Frau getrennt zu sein. Die Nichteinhaltung der Eheverpflichtungen kann entweder nach dem *adat* bestraft oder auch als Scheidungsgrund gewertet werden.

Scheidung

Die Scheidung (*bototoruwtowon* – Durchtrennen des Rattans) kommt des Öfteren vor und kann sowohl von Ehemännern als auch -frauen gewünscht werden. Kommt es zur Scheidung, muss von Männern eine Strafe von 20 *kain,* von Frauen hingegen eine Strafe von 40–60 *kain* gezahlt werden. Die höhere Strafe für Frauen ergibt sich dadurch, dass Männer allgemein mit Verlust aus einer Scheidung hervor-

[74] Bei den Orang Rimba richtet sich die Höhe des Brautpreises auch nach dem Alter des zu verheiratenden Kindes. Für die die jüngste Tochter *(bunsunye)* ist der höchste Brautpreis zu bezahlen, er kann bis zu 60 *koping kain* betragen. Begründet wird dieser hohe Brautpreis von den Orang Rimba-Eltern mit der ganz besonders großen Zuneigung, die sie für ihre jüngste Tochter empfinden, dem großen Schmerz, der ihnen die Trennung von ihr verursacht, und der besonderen Fürsorge, die sie in ihre Erziehung investiert haben.

gehen. Durch die uxorilokale Wohnsitzregelung verlieren die Männer ihren Wohnort, die Kinder bleiben bei der Mutter, immobile Besitztümer wie beispielsweise Honigbäume *(sialong)* werden matrilinear vererbt, so dass nach einer Scheidung der Mann auch hier die Nutzungsrechte verliert.

Einer der Jugendlichen erzählte mir, dass er eigentlich gerne eine Frau aus Bangko oder der Umgebung heiraten würde. Im Wald seien die Vorschriften so streng und er müsste dann zum Ort der Frau ziehen, deren Familie würde immer noch die ganze Zeit auf diese aufpassen und es wäre auch verboten, die Frau mit auf Reisen *(bejejelon)* zu nehmen. Auch das in indonesischen Großstädten vorkommende öffentliche Zurschaustellen und Austauschen von Berührungen und Intimitäten zwischen Männern und Frauen wird von den Orang Rimba als Zeichen von Gesetz- und Regellosigkeit bewertet.

Während eines Jakarta-Besuches im Zusammenhang mit den Waldschutzaktivitäten machte ich gemeinsam mit Temenggung Mirak und einigen anderen Aktivisten einen Ausflug nach Ancol[75], um das Meer anzusehen. Vor der romantischen Kulisse einer im Meer versinkenden Sonne waren viele junge Paare damit beschäftigt, sich an den Händen zu halten oder zu küssen. Der *temenggung* war beim Anblick dieser, seiner Meinung nach extrem freizügigen, zwischengeschlechtlichen Interaktion peinlich berührt und sagte bestürzt, dass so ein Verhalten im Regenwald mit mindestens 200 *koping kain* bestraft würde.

5.2.4. Die Vermittlung der eigenen Lebensweise

Um die negative Fremdkategorisierung als „Kubu“ durch die Bewohner der Provinz Jambi zu korrigieren und eine Akzeptanz bei der Bevölkerung außerhalb des Waldes für ihre Lebensweise und Kultur zu schaffen, haben sich Mijak, Pengendum und andere Jugendliche vorgenommen, die Dorfbewohner in den Waldrandzonen über ihre Lebensweise zu informieren. Als Medium wollen sie eine Zeitung erstellen, die die Bevölkerung in den Waldrandgebieten über die Kultur und die Probleme der Orang Rimba informiert. Um den Nicht-Orang Rimba den Zugang zu den Inhalten der Zeitungsmacher zu erleichtern, diskutieren diese Inhalt und Form ihres Mediums hinsichtlich der gewünschten Effekte. Die Bezugnahme auf geteiltes Wissen und Symbole der indonesischen Nation erscheint ihnen dabei als wichtiges Kriterium:

Mijak: „Wie wäre es mit RCTI als Name für die Zeitung?“[76]

Die Anderen: „Aber das heißt doch Fernsehen – und wir brauchen einen Namen der Orang Rimba spezifisch ist.“

---

[75] Ancol ist beliebtes Ausflugsziel am Meer im Norden Jakartas, das durch seinen romantischen Charakter viele junge Liebespaare anzieht.

[76] RCTI ist die Abkürzung für „Rajawali Citra Televisi Indonesia“, einem seit 1989 öffentlich arbeitenden Privatfernsehsender.

Mijak: „Ach, hmm, naja, schade! (sinnierend)… RCTI …

Besemi: „Und wir brauchen noch mehr Mitglieder…“

Mijak: „Aber erst brauchen wir die Hemden [Uniformen]!“

Bekilat: „Und eine Zeitung machen wir …“

S: „Worüber wollt Ihr denn schreiben?“

Mijak: „Ja, worüber schreiben wir denn nun?“

Pengendum: „Über den Wald, über die Arbeit im Wald, Erfahrungen im Wald. Über Arbeiten wie zum Beispiel Fallenstellen, Reusen bauen, alles Mögliche halt – viel Theorie!“

Alle durcheinander: „Über Sagen *(dongen)*!“ „hmm, ja … *dongen*.[77] Über den Schutz des Waldrandes gegen illegale Siedler *(huma setopon)*, über die Arbeit am *huma setopon!*“ „Können wir auch was malen – Schlangen? Auja! […]“ „Kann die Zeitung dann ins Indonesische übersetzt werden?“ „Wie soll die Zeitung denn heißen?“ „Also worüber schreiben wir jetzt?“

Bekilat: „Erstens was wir an unsere Kinder weitergeben wollen, zweitens über Waldschutz, das ist ja ein Komplex. […]“

Pengendum: „Vielleicht auch für andere Orang Rimba, damit sie sehen: oh, das können die Jugendlichen? … Aber vielleicht ist das auch schwierig, die Erwachsenen können ja gar nicht lesen …!“

(Gespräch mit Bekilat, Besemi, Dodi, Mijak und Pengendum, Berenai Hulu, 12. Juni 2004)

Als wichtigste Themen werden von den Jugendlichen die Komplexe genannt, die sich mit dem täglichen Leben im Regenwald und dessen Erhalt beschäftigen. Was für die Orang Rimba zentral ist, wird auch als interessant für die sesshafte Bevölkerung angenommen. Dabei ist den Jugendlichen wichtig, dass sie ihre Inhalte einem möglichst breiten Publikum vermitteln können, weshalb möglichst die Nationalsprache *bahasa Indonesia* verwendet werden soll.

Auch die Erklärung einer gemeinsamen Herkunft von Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung Jambis soll in der Zeitung thematisiert werden, um die gesellschaftliche Marginalisierung der Orang Rimba als willkürlich zu enttarnen:

„[…] Aber für die *orang luar* (die Bevölkerung außerhalb des Regenwaldes) auch – dann schreiben wir unsere ganze Abstammungsgeschichte, so dass

[77] *Dongen* (*dongeng* = Märchen, Sage) bezieht sich bei den Orang Rimba meist auf Sagen oder Geschichten, die mit ihrer Herkunft in Verbindung stehen.

> die Leute aus Jambi uns nicht mehr ‚Kubu' nennen können. Früher gab es Menschen in Jambi [der Provinz] nur in Bukit Duabelas. Das ist die Abstammung. […] Die Menschen aus Bukit Duabelas, am Anfang waren es vier, haben sich schnell entwickelt, vermehrt *(berkembang),* dann haben sie sich geteilt, sind nach Jambi [Stadt] gegangen, nach Tanah Garo, zwei weitere blieben in Bukit Duabelas, weil sie nicht fest an einem Ort wohnen wollten. Sie wollten lieber herumziehen, darum haben sie sich nicht so schnell ‚entwickelt'. […] Darum wollen wir den Leute in Jambi durch die Zeitung bewusst machen: ‚Sagt nicht ‚Kubu' zu uns!' Sie sollen die Herkunft würdigen, die gemeinsame. Sie sagen, wir hätten keine Religion, aber bevor Orang Kayo Hitam, der Mann von Putri Pinang Masak gekommen ist, gab es noch keinen Islam in Jambi! […] Die Dörfler, die Leute aus Jambi wissen eigentlich, dass sie nicht von irgendwoher kommen, durch ihre Abstammung, die ist ja nicht irgendeine! Orang Rimba und Orang Palembang und Orang Jambi, das ist die gleiche Abstammung. Die Leute in Jambi haben sich nur so schnell entwickeln können, weil viele Einwanderer gekommen sind, aus China und sonst woher. Die haben dann das Holz verkauft. Die Leute aus Jambi stammen von nur vier Leuten ab, sie lebten nomadisch, entwickelt haben sie sich nur dadurch, dass immer fremde Händler gekommen sind und sich auch hier in Jambi niedergelassen haben."
>
> (Interview mit Bekilat, Berenai, 13. Juni 2004)

Die Orang Rimba sind sich der mit der Bezeichnung „Kubu" einhergehenden negativen Stereotypisierung als ethnische Gruppe sehr bewusst. Gerade die aus einer ablehnenden Bewertung ihrer Lebensweise resultierende ungleiche soziale Kategorisierung empfinden die Orang Rimba als haltlos. In ihrer Beziehung zur sesshaften Bevölkerung spielt die Herkunft der Orang Rimba eine wichtige Rolle. Hier wird die gemeinsame Abstammung mit der Bevölkerung Jambis und Tanah Garos betont. Durch diese gemeinsame Abstammung ist in den Augen der Orang Rimba eine Gleichwertigkeit der Lebensweise im Dorf oder im Wald und den damit assoziierten Attributen gegeben. Die Orang Rimba haben, genau wie die sesshafte Bevölkerung, Lebensraum und Lebensweise frei gewählt. Die von der Regierung und der sesshaften Bevölkerung immer wieder angeführte menschliche Evolution, deren Ergebnis die „Zivilisiertheit" und „Modernität" der Städter und Dörfler sein soll, ist in den Augen der Orang Rimba einer historischen Entwicklung geschuldet, zu deren Verlauf die sesshafte Bevölkerung in Jambi selbst wenig beigetragen hat. Zusätzlich hat diese Entwicklung auf Kosten der Exploitation der Wälder und somit der Reduktion des Lebensraumes der Orang Rimba stattgefunden. Die Orang Rimba hatten die gleichen Voraussetzungen und Möglichkeiten zur „Entwicklung", aber sie haben sie bewusst nicht genutzt, da sie einem anderen Lebensentwurf den Vorzug gegeben haben.

„Wir haben auch nur einen Herrn“

Neben umfassenderen kulturellen Äußerungen ist es besonders das Bekenntnis des Großteils der sesshaften Bevölkerung zum Islam, das den Orang Rimba als Differenzierungskriterium zwischen sich und den *orang luar* dient. Bestimmte Gebote des Islam, wie beispielsweise das Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch, die Kategorisierung des Hundes als unreinem Tier oder die Beschneidung männlicher Muslime, stehen in Kontrast zur Lebenswelt der Orang Rimba und erschweren die Interaktion zwischen den Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung.

Aufgrund ihrer Lebensweise in Verbindung mit der Annahme, dass die Orang Rimba keine Religion besitzen oder im schlimmsten Falle *kafir* sind, wird von vielen Muslimen aus den umliegenden Dörfern der Kontakt zu den Orang Rimba soweit möglich vermieden. Gerade die jugendlichen Orang Rimba betrachten den Islam sowohl als Kennzeichen eines modernen Menschen als auch eines indonesischen Staatsbürgers und beschäftigen sich häufig mit diesem Thema. So finden sie auch immer wieder Kritikpunkte am Islam:

> „Und wir haben auch nur einen Herrn *(tuhan)*, den wir ehren, wie im Islam, wir sind alle gemeinsam Menschen! Aber was ich nicht verstehe, warum bitten die Moslems ihren Herrn ständig um etwas? Fünfmal am Tag wollen sie etwas von ihrem Herrn, das ist nicht gut. Die Orang Rimba bitten nur um etwas, wenn es um etwas Besonderes geht, wenn man ständig um etwas bittet, dann ist der Herr bestimmt irgendwann mal überdrüssig und will nicht mehr hören.“
>
> (Gespräch mit Mijak, Pengulaworon, 23. November 2004)

Die Jugendlichen vertreten zwar meist eine ablehnende Haltung dem Islam gegenüber, sind jedoch gleichzeitig von den Möglichkeiten, die ihnen ein Beitritt zum Islam eröffnen würde, fasziniert. Dies gilt besonders für den Bereich Mädchen und Flirtchancen, da die jungen Dorfbewohnerinnen (und deren Eltern) das Bekenntnis zum Islam mit all seinen Implikationen meist zur Bedingung für ein näheres Kennenlernen machen.

Den Orang Rimba ist durchaus bewusst, welche Bedeutung die Zugehörigkeit zur islamischen Glaubensgemeinschaft für eine Akzeptanz bei der sesshaften Bevölkerung hat, gleichzeitig wäre für sie jedoch die Annahme des Islams nicht möglich, ohne ihre Lebensweise im Regenwald aufzugeben. Ein Bekenntnis zum Islam würde für die jungen Männer einen Verlust ihrer ethnischen Identität als Orang Rimba bedeuten, da sie neben der Aufgabe ihres *adat* auch einen islamischen Namen annehmen müssten. Der Name der Orang Rimba wurde ihnen jedoch von den Göttern gegeben und verweist auf Eigenschaften und Lebensweg des Namensträgers. Ein Ablegen dieses Namens würde so die Existenz der Orang Rimba-Person beenden. Trotzdem probieren einige der Jugendlichen kurzfristig gerne aus, welche Möglichkeiten sich durch eine muslimische Identität für sie in der Interaktion mit

der sesshaften Bevölkerung ergeben würden, vor allem hinsichtlich der Kontaktaufnahme mit jungen Frauen aus den umliegenden Dörfern.

> S: „Wenn ihr außerhalb des Waldes seid, ändert ihr dann Euren Namen?"
>
> M: „Ja, auf jeden Fall. Wenn man eine ‚Freundin' *(berpacaran)* aus dem Dorf haben möchte, ist es wesentlich einfacher, wenn man seinen Namen ändert – ich nenne mich Hadi."
>
> (Interview mit Mijak und Peniti Benang, Pengulaworon, 16. Oktober 2004)

Mijaks Freund Peniti Benang hingegen sieht keine Vorteile darin, sich einen anderen Namen für die Besuche im Dorf oder der Stadt zuzulegen:

> PB: „Ich heiße immer Peniti Benang! Was hat es für einen Sinn, seinen Namen zu ändern? Gar keinen! Außer vielleicht, wenn wir schwarz sind, unseren Namen wechseln und dann weiß wären – dann würde ich es auch machen!"
>
> (Interview mit Mijak und Peniti Benang, Pengulaworon, 16. Oktober 2004)

Die Schwierigkeit der Orientierung

Wie fremd der Wald und das in ihm verortete *adat* für die sesshafte Bevölkerung sein können, verdeutlicht auch die Aussage eines jungen Studenten aus Ost-Java, der, um die Orang Rimba bei ihrem Kampf um den Regenwald zu unterstützen, eine Zeit mit den Aktivisten von SOKOLA im Bukit Duabelas-Gebiet verbrachte. Er berichtet, dass er sich im Wald oft wie ein „Nichts" vorkomme *(„I feel like nothing")* und das Gefühl habe, alles neu lernen zu müssen und nichts zu können. Daraufhin erwiderte einer der jungen Orang Rimba-Aktivisten, dass es ihm genau andersherum gehe, er schäme sich in der Stadt, fühle sich unsicher und schüchtern, weil er schlechte Sandalen habe und die Leute ihn anstarren würden. Darum gehe er am liebsten mit seinen indonesischen Freunden auf den Markt.

So positiv der Wald als Lebensraum auch wahrgenommen wird, so bewusst sind sich die Orang Rimba aus Makakal Hulu auch der negativen Stereotypisierung durch die sesshafte Bevölkerung aufgrund dieser Lebensweise. Bei gemeinsamen Besuchen in umliegenden Dörfern haben sich Orang Rimba, unabhängig von Generation und Geschlecht, an den Werten und Normen außerhalb des Waldes orientiert. Dies gilt in besonderem Maße in Bezug auf das äußere Erscheinungsbild, anhand dessen sie als „Kubu" identifiziert werden könnten. Um nicht sofort als „Kubu" erkannt zu werden, aber auch um ihrem negativen Image zu widersprechen,

bemühen sich die Orang Rimba, bei Besuchen in den umliegenden Dörfern entsprechende Kleidung zu tragen.

Wie wichtig ihnen dies ist, zeigt das Verhalten von Mijak und Peniti Benang während einer gemeinsamen Reise in die nächstgrößere Stadt Bangko mit einem Zwischenstopp im Dorf Bungo Tanjung (SP-G).

> [Tagebucheintrag: Kedondong Jehat, 20. Juli 2004]
> Auch ist Peniti Benang schon seit zwei Tagen vor unserer ‚Abreise' nach Bangko damit beschäftigt, sich Gedanken über seinen Haarschnitt zu machen. Am liebsten würde er zum Friseur gehen, bevor wir in Bangko ankommen. Da dies die Zeit (und der überstürzte Aufbruch) nicht zulassen, muss er warten. Kurz bevor wir SP-G erreichen, wechselt Peniti Benang seine Kleidung und fragt mehrfach, ob es wohl möglich sei, sich in SP-G noch zu waschen oder zu duschen. Bevor wir von SP-G nach Bangko aufbrechen, mokiert er sich mehrfach über MEINE dreckige Hose, und dass ICH mich ja noch nicht gewaschen hätte … Kaum in Bangko angekommen, ist die erste Frage schon wieder, wann er denn nun endlich zum Friseur könne …
> Später gehen Mijak und Peniti Benang und ich zu dritt im Supermarkt in Bangko einkaufen. Da die Jungs kein Geld haben, sage ich, wenn ihr etwas von hier braucht, legt es in den Korb, ich bezahle es erst einmal mit …! Ich denke dabei an Essen, aber das Erste und Einzige, das sie ohne zu zögern in meinen Einkaufskorb legen, sind Seife, Shampoo, Zahnbürsten und Zahnpasta …!

Für die Orang Rimba bedeutet das Leben im Regenwald ein Leben in einem geregelten Rahmen, der Sicherheit und Ordnung des Zusammenlebens garantiert. Gerade diese Sicherheit und Ordnung des menschlichen Miteinanders wird von der sesshaften Bevölkerung in Bezug auf den Wald in Frage gestellt. Der Wald symbolisiert für diese einen Ort der Gefahr, da in ihm die eigene kulturelle Ordnung mit ihren Gesetzen keinen Bestand mehr hat. Diese unterschiedlichen symbolischen Bedeutungen des Waldes als Ort der Gesetzlosigkeit und der Gesetze oder als Ort der Gefahr und der Sicherheit dienen als Kriterien in der Konstruktion der jeweils „Anderen". Damit einher gehen die jeweiligen sozialen Kategorisierungen, und der Regenwald als Lebensraum wird zu einem zentralen Kriterium der Identifikation.



Abbildung 14: Fotoausstellung der NGO WARSI über Orang Rimba, gezeigt in einem Museum in Jakarta.
(Foto: K. Kelch 2007)

6. Der Wald: Ein Ort innerhalb und außerhalb der Nation

6.1. *Nation-building* und nationale Einheit

Im folgenden Kapitel beschäftige ich mich mit der Beziehung zwischen den Orang Rimba und dem indonesischen Staat. Dabei betrachte ich vor allem die Bevölkerungs- und Minderheitenpolitik der indonesischen Regierung sowie deren Bedeutung für die politische und gesellschaftliche Teilhabe der Orang Rimba. Im Rahmen der Minderheitenpolitik wird eine Lebensweise wie die der Orang Rimba als rückständig sowie gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch isoliert bewertet. Ziel der staatlichen Bevölkerungspolitik ist es, die Orang Rimba im Rahmen bestimmter Modernisierungsprogramme zu einem sesshaften Leben außerhalb des Waldes zu bewegen und sie gesellschaftlich zu integrieren. Bei der Auseinandersetzung mit dem Thema der nationalen Integration im indonesischen Kontext spielt das Konzept der „Einheit“ eine zentrale Rolle, die vor dem Hintergrund der territorialen Ausbreitung und der ethnischen Heterogenität Indonesiens deutlich wird:

Indonesien ist der größte Archipel der Welt. Er besteht aus fünf Hauptinseln und 30 kleineren Inselgruppen, insgesamt 17.508 Inseln, von denen ungefähr 6.000

bewohnt sind. Das Land erstreckt sich über eine Fläche von 5.150 Quadratkilometer und hat rund 210 Millionen Einwohner (Fischer Weltalmanach 2004). Damit gehört Indonesien zu den vier bevölkerungsreichsten Staaten der Welt. Die sprachliche und kulturelle Vielfalt innerhalb des indonesischen Territoriums umfasst mehr als 350 ethnische Gruppen mit eigenen Sprachen und Dialekten. Die indonesische Landessprache *bahasa Indonesia* wurde mit der Gründung des indonesischen Staates 1945 offiziell eingeführt und ist seitdem offizielle Amts- und Verkehrssprache, die jedoch noch nicht von der gesamten Bevölkerung gesprochen wird (Botschaft der Republik Indonesien 2007).

Die Grundlagen nationaler Integrationspolitik in Indonesien sind sehr komplex und in ihrer historischen Entwicklung teilweise auch widersprüchlich (Herrmann 2005). Für ein besseres Verständnis der Minderheitenpolitik der indonesischen Regierung und der Beziehung zwischen Orang Rimba und Staat ist ein kurzer Überblick über die Entwicklung und Umsetzung der indonesischen Idee einer nationalen Einheit wichtig.

Dies gilt vor allem für den Zeitraum der zentralistischen *Orde Baru* (Neue Ordnung) unter Präsident Suharto, aber auch für die darauf folgende Phase der Dezentralisierung, die eine größere Eigenständigkeit der Regionen in verschiedenen Bereichen bedeutete *(otonomi daerah).*

6.1.1. Ideologische Einheit – Pancasila

1966 musste der seit 1945 amtierende Präsident Sukarno die Regierungsgewalt an Generalmajor Suharto übertragen, der 1968 offiziell zum Staatspräsidenten gewählt wurde.[78] Nach dem Machtwechsel wurden die ideologischen, wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Weichen durch Suharto neu gestellt. Dies äußerte sich einerseits in einer offeneren, am Westen orientierten Außenpolitik, andererseits in einer rigiden und repressiven Innenpolitik.[79] Das bis dahin existierende breite Spektrum politischer Parteien und Massenorganisationen wurde abgeschafft und durch ein vom Militär dominiertes Regierungssystem, der sogenannten *Orde Baru,* „Neuen Ordnung“, ersetzt.[80] Ein zentrales Anliegen Suhartos war die wirtschaftliche und technologische Entwicklung *(pembangunan)* des Landes, wobei er nationale

---

[78] Vorausgegangen waren diesem Ereignis Massentötungen von Mitgliedern der Indonesischen Kommunistischen Partei PKI und deren angenommenen „Sympathisanten“ durch das Militär. Anlass dieser Mordwelle war der angebliche Putschversuch der Kommunisten. Bis heute existiert jedoch keine einheitliche Version der Geschehnisse, die zur Machtübernahme Suhartos führten.

[79] Zum Beispiel Wiedereintritt in die Vereinigten Nationen (UN), Mitgliedschaft im südostasiatischen Staatenverbund ASEAN und Beilegung des Konfliktes mit Malaysia Ende der 60er Jahre.

[80] Dem Militär kommt seitdem eine Doppelfunktion *(dwi-fungsi)* in der indonesischen Gesellschaftsordnung zu, indem es sowohl Anspruch auf eine militärische als auch sozialpolitische Führungsposition formuliert und durchzusetzen versucht.

Stabilität als grundlegende Voraussetzung betrachtete: „[…] National stability must not be obstructed, because it is prerequisite for carrying out development" (Suharto zit. nach Elson 2002:188). Dabei bedeutete die „nationale Einheit" die Grundlage und Garantie für „nationale Stabilität" und war somit implizit die Grundvoraussetzung für Fortschritt und Entwicklung.

Als ideologische Grundlage dieser Einheit diente die am 1. Juni 1945 von Sukarno entworfene und proklamierte Pancasila-Doktrin (*panca* = fünf, *sila* = Fundament/Basis). Deren fünf Grundprinzipien lauten verkürzt:

1. *ketuhanan* Glauben an einen allmächtigen Gott
2. *kemanusiaan* Humanität
3. *kebangsaan* nationale Einheit
4. *kerakyatan* auf Harmonie und Konsens basierende Demokratie
5. *keadilan sosial* soziale Gerechtigkeit

Die Pancasila, die auch heute noch als zentrale Idee der indonesischen Demokratie fungiert, umfasst jedoch wesentlich mehr als diese „übergeordneten" Grundprinzipien. Sie ist als kompletter Staatsentwurf, als gemeinsame Vision, welche die äußerst unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen Indonesiens unter dem Motto „Einheit in der Vielfalt" vereinen soll, zu verstehen.

Die ursprüngliche Absicht der Einführung der Pancasila war also die Schaffung einer ideologischen Grundlage, die ein gleichberechtigtes Nebeneinander verschiedenster regionaler und religiöser Eigenheiten ermöglichen sollte. Die Pancasila enthält im Gegensatz zu anderen Staatsideologien keinen Plan zur Erreichung bestimmter Ziele, sondern basiert auf einer Feststellung abstrakter ideologischer Werte, die Spielraum für sehr unterschiedliche Interpretationen lassen. Unter Suharto wurde die Pancasila zu einem Instrument für die ideologische Überwachung aller gesellschaftlichen Gruppen und Organisationen: Ab 1985 wurden alle Organisationen gesetzlich auf die Pancasila verpflichtet *(asas tunggal),* und unter dieser Prämisse wurde die innenpolitische Ruhe und Ordnung in der Praxis oft gewaltsam erzwungen. Die Pancasila-Ideologie basiert auf unterschiedlichen Elementen des Islam und des javanischen Mystizismus, sie sollte als Stabilitätsgarant für einen multi-ethnischen und multi-religiösen Staat fungieren.[81]

Zur Durchsetzung des in der Pancasila ausgedrückten Einheitsstrebens dienten vor allem die Regional- und Militärpolitik, aber auch die Sprach- und Transmigrationspolitik, durch die hegemoniale Vorstellungen auch die periphersten Regionen der Nation durchdringen sollten. Vor allem die Transmigrationspolitik ist beispielhaft für die Art der Umsetzung der Idee einer einheitlichen Staatskultur in die Praxis: Die Umsiedlung der Menschen erfolgte offiziell hauptsächlich

[81] Der Islam in Indonesien darf nicht als homogene Glaubensauslegung und -praktizierung verstanden werden. Vielmehr weist dieser verschiedene Strömungen *(aliran)* auf, die sich nicht als gemeinsamer Block präsentieren. Dies ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass die Islamisierung der verschiedenen Regionen Indonesiens in mehreren Phasen und unter unterschiedlichen Bedingungen stattgefunden hat.



Abbildung 15: Das indonesische Staatswappen, der Garuda mit Schild und Spruchband. (Zeichnung: Gunawan Kartapranata, commons.wikimedia.org)

Symbolik des Garuda:

Das 5-teilige Schild symbolisiert die fünf Säulen der Pancasila-Doktrin: Stern = Glaube an Gott, Goldkette = Humanität, Büffelkopf = nationale Einheit Indonesiens, Beringinbaum = Demokratie durch in Harmonie getroffene Entscheidung, Reis und Baumwolle = soziale Gerechtigkeit.

Der schwarze Herzschild mit dem goldenen Stern symbolisiert darüber hinaus die Verteidigungsbereitschaft der indonesischen Nation.

Die Anzahl der Brustfedern (45) ergibt gemeinsam mit der Anzahl der Schwung- und Schwanzfedern (17 + 8) das Datum der Unabhängigkeitserklärung Indonesiens, den 17.08.1945.

(Quelle: Botschaft der Republik Indonesien 2008)

aus ökonomischen Motiven, gleichzeitig sollte auf diese Weise jedoch der Prozess des *nation-building* und der Gedanke einer nationalen Einheit durch die Auswahl „politisch verlässlicher" Migranten vorangetrieben werden (Fasbender 1990:31).

Die Umsetzung der Pancasila erfolgte seit 1978 im Rahmen spezieller Erziehungsprogramme (z.B. Pancasila-Kurse für Kinder und Erwachsene) mit dem Ziel der Formung eines idealen Staatsbürgers, der seine eigenen Interessen zum Wohl der Nation hinter die der Gemeinschaft zurückstellt (Elson 2002; Mulder 1998). Gehorsam, Disziplin und Selbstlosigkeit galten dabei als Tugenden, die, einmal verinnerlicht, ebenfalls als unerlässlich betrachtet wurden für die Entwicklung des Staates.

Javanische Wertvorstellungen und politische Orientierungen avancierten dabei indirekt zum nationalen Imperativ für den Rest des Archipels, dessen kulturelle, religiöse und ethnische Vielfalt unter der Prämisse von Pancasila und *pembangunan* in den Hintergrund trat. Diese offensive Integrationspolitik der indonesischen Regierung wurde von einem Großteil der Bevölkerung außerhalb des Regierungszentrums Java als innere Kolonisierung begriffen und allgemein als „Javanisierung" *(javanisasi)* bezeichnet.

6.1.2. Territoriale Einheit – *wawasan nusantara*

Als Hintergrund und Legitimation des politischen Strebens nach nationaler Einheit dienen vor allem die Kolonialzeit, die Erkämpfung der Unabhängigkeit und die darauf folgende Gründung des indonesischen Staates. Die Periode der Kolonialisierung des indonesischen Archipels wird in der offiziellen Geschichtsschreibung als Zeit der kollektiven Unterdrückung, aber auch als Zeit des gemeinsamen, erfolgreichen Kampfes und des „Nationalen Erwachens" der gesamten indonesischen Bevölkerung gegen die niederländische Kolonialmacht imaginiert, das sich in der Gründung der Nation manifestiert (Saraswati 2002; Schulte Nordholt 2004:5). Vor diesem Hintergrund findet die kämpferische Forderung „Ein freies Indonesien von Sabang (Aceh) bis Merauke (Papua/West-Irian)" Eingang in die territoriale Grenzziehung der Republik Indonesien, die in der Verfassung folgendermaßen formuliert wird:

> The Unitary State of the Republic of Indonesia shall be an archipelago nation with the concept of Nusantara in character that has a territory with borders and rights regulated by laws.
>
> (Verfassung von 1945 in ihrer Neufassung von 1999, Artikel 25E)

Das „Nusantara-Konzept" *(wawasan nusantara)* oder die „Archipelago-Doktrin" wiederum schafft ihrerseits eine Verbindung zwischen der geografischen und der ideologischen Einheit der indonesischen Republik:

> Wawasan nusantara – the archipelago concept – that affirms that we form a oneness of ideology, politics, economy, society and culture, and of defence

> and peace keeping, in short *Ipoleksosbudhankam,* which is tied to the integrity of our territory, that is our land, sea and airspace. To maintain these, on the basis of Pancasila, is the realization of our nation.
>
> (Suharto zit. nach Mulder 1998:105)

Die Umsetzung der territorialen Einheit während der *Orde Baru* erfolgte durch die Fortführung der bereits unter Sukarno begonnenen offensiven Integrationspolitik. Bereits 1969 wurde (West-)Papua Indonesien zugesprochen und in Irian Jaya umbenannt. Sieben Jahre später besetzte Indonesien die portugiesische Kolonie Osttimor (Timor) und erklärte sie zu einem Teil Indonesiens. Im gleichen Jahr gründete sich in Aceh die Unabhängigkeitsbewegung GAM (Gerakan Aceh Merdeka), um für den von der Regierung zugesicherten, jedoch nicht eingehaltenen, Sonderstatus Acehs einzutreten. In der Folgezeit bekämpfte die Suharto-Regierung mit militärischen Mitteln die Unabhängigkeitsbewegung auf Osttimor, und auch die Auseinandersetzungen mit den Freiheitsbewegungen in Papua (Irian Jaya) und Aceh drohen zu eskalieren.[82]

Die Verknüpfung von nationaler Unabhängigkeit und dem Streben nach nationaler Einheit findet auch im indonesischen Staatswappen seinen symbolischen Ausdruck. Der Wappenvogel Garuda, der den indonesischen Staat symbolisiert, trägt einen Schild um den Hals, der die Grundsätze der Pancasila verbildlicht, die Anzahl seiner Federn ergibt das Datum der Unabhängigkeitserklärung Indonesiens und in seinen Klauen hält der Garuda ein Spruchband mit dem Staatsmotto *bhinneka tunggal ika* – „Einheit in der Vielfalt“.

6.1.3. Gesellschaftliche Einheit – *bhinneka tunggal ika*

Die territoriale Grenzziehung des indonesischen Staates 1945 basiert nicht auf den Grenzen eines vorkolonialen Reiches, sondern ist durch die Eroberungen der Niederländer bis 1910 bestimmt worden (Anderson 1996:122). Der sich aus dieser willkürlichen Grenzziehung ergebenden naturräumlichen und ethnischen Heterogenität soll mit dem Motto *bhinneka tunggal ika* – „Einheit in der Vielfalt“ Rechnung getragen werden. *Bhinneka tunggal ika* gilt als gesellschaftliche Grundlage des modernen indonesischen Staates und propagiert, wie die Pancasila, ein gleichberechtigtes Nebeneinander verschiedenster regionaler und religiöser Eigenheiten innerhalb eines homogenen Staates.

Die *Orde Baru* ist also gekennzeichnet durch eine zentralistische Politik, innerhalb derer die geografische und die gesellschaftlich-ideologische Einheit Indonesiens untrennbar miteinander verknüpft sind. Bis zum Ende der Ära Suharto

[82] Dies sind nur einige, wahrscheinlich die bekanntesten, Beispiele für die Durchsetzung der *wawasan nusantara* unter Suharto. Hinzu kommen unzählige weitere Konflikte zwischen lokaler Bevölkerung und Staat, die oft durch die Transmigrationspolitik der Regierung ausgelöst wurden (z.B. Kalimantan und Sulawesi).

standen *bhinneka tunggal ika* und vor allem die Pancasila als Ideale einer fortschrittlichen indonesischen Zukunft, wobei jedoch die Grundsätze der Humanität, Gerechtigkeit und Demokratie zugunsten der Durchsetzung der nationalen Einheit Indonesiens vernachlässigt wurden (Saraswati 2002). Gleichzeitig wurde durch das in der Pancasila formulierte Primat des Glaubens an einen Gott *(ketuhanan)* ein hegemoniales Urteil über kulturelle und religiöse Praktiken gefällt, die nicht dieser Idee entsprechen. Dabei ist der Gedanke der Einheit nicht nur Mittel zum Zweck, sondern Einheit in allen Bereichen und auf allen Ebenen wird zum Ziel an sich.

6.1.4. Politische Dezentralisierung – *otonomi daerah*

Ab Ende 1997 kam es in Indonesien zu offenen Unruhen, zusätzlich geriet die Regierung unter internationalen Druck bezüglich ihrer Menschenrechts-, Osttimor- und Entwicklungspolitik. Im Mai 1998 trat Präsident Suharto nach sechs Wahlperioden zurück und Bacharuddin Jusuf Habibie wurde neuer Präsident Indonesiens. Im Oktober 1999 wählte die verfassungsgebende Versammlung Abdurrahman Wahid zum Präsidenten und Megawati Sukarnoputri zur Vizepräsidentin der Republik Indonesien. Im Juli 2001 wurde Wahid seines Amtes enthoben und durch Megawati Sukarnoputri als erste Präsidentin Indonesiens ersetzt. Im September 2004 gewann Susilo Bambang Yudhoyono die ersten direkten Präsidentschaftswahlen Indonesiens.

Mit dem Rücktritt Suhartos begann in Indonesien die Phase der Dezentralisierung, *otonomi daerah,* die Kompetenzen und Entscheidungsfreiräume auf die Ebenen der Provinzen delegiert, sofern sie nicht explizit der Zentralregierung vorbehalten sind.[83] Gleichzeitig sind die Parteien durch das neue Wahlgesetz von 1999 nicht mehr dazu verpflichtet, sich als einzige Grundlage auf die Pancasila zu berufen.[84] Im gleichen Jahr wurde Ost-Timor nach gewaltsamen Auseinandersetzungen unter UN-Verwaltung gestellt und ist seit 2002 offiziell unabhängig. Im Januar 2002 wurde im Rahmen des Dezentralisierungsprozesses auch für Aceh und Papua eine Sonderautonomie erklärt und im August 2002 eine Verfassungsreform beschlossen.

Die Phase der Dezentralisierung ist seitdem gekennzeichnet durch den Versuch der Entschärfung der präsidialen Zentralgewalt, einhergehend mit Zugeständnissen hinsichtlich regionaler Autonomie und Eigenständigkeit. Die nationale Integrität soll durch Demokratisierung und weitreichende Dezentralisierung erhalten oder wieder hergestellt werden. Auch die Pancasila wird nach dem Sturz Suhartos nicht

---

83 Die zentralen nationalen Aufgaben umfassen vor allem Außen- und Verteidigungspolitik, Justiz, Polizei, Geld- und Finanzpolitik, Entwicklungsplanung, Religion und Ressourcenmanagement bzw. Rohstoffmanagement. Die Aufgaben der Distrikte und kreisfreien Städte liegen vor allem im sozialen Bereich, dazu gehören Schul- und Gesundheitswesen sowie Infrastrukturmaßnahmen (Wasser, Energie, Straßenbau) und Umweltschutz.

84 Undang - Undang Republik Indonesia No.2 Tahun 1999 Tentang Partai Politik, §2(2).

abgelehnt, sondern neu interpretiert und dient immer noch als ideelle Grundlage des Staates (Herrmann 2005:234).

Die staatliche Ideologie der nationalen Einheit und der zentrale Gedanke von Entwicklung und Fortschritt, umgesetzt in sozialen und militärischen Maßnahmen, haben in vielen Bereichen Eingang in das Denken und Handeln der indonesischen Bevölkerung gefunden.

6.2. Unterschiedliche Vielfalt in der Praxis

6.2.1. „Entlegene *adat*-Gemeinschaften"

Die Pancasila-Ideologie bildet nicht nur den Hintergrund für das Verständnis der Minderheitenpolitik des indonesischen Staates, sondern beeinflusst auch die Wahrnehmung und Kategorisierung „ethnischer Minderheiten" wie den Orang Rimba durch die indonesische Bevölkerung. Das Staatsmotto „Einheit in der Vielfalt" *(bhinneka tunggal ika)* berücksichtigt die Unterschiedlichkeit innerhalb der kulturellen Vielfalt der Bewohner des indonesischen Archipels. Das indonesische Sozialdepartment (Department Sosial, DEPSOS) beschreibt diese Unterschiedlichkeit folgendermaßen:

> Die am 17. August 1945 ausgerufene Republik Indonesien besteht aus einer Vielzahl von ethnischen Gruppen und besitzt eine Vielfalt von Kulturen, die eine ‚Einheit in der Vielfalt' bilden. In dieser Vielfalt der Kulturen gibt es Gemeinschaften, die fortschrittlich sind, aber auch Gemeinschaften, die im Fortschritt von Aufbau und Entwicklung zurückgelassen wurden.
>
> (DEPSOS RI 2003a:9)[85]

Diese „nicht fortschrittlichen, zurückgebliebenen" Gruppen werden von der indonesischen Regierung heute als *komunitas adat terpencil* (KAT = entlegene *adat*-Gemeinschaften) bezeichnet, vorausgegangen sind der jetzigen Bezeichnung die Namen *suku terasing* (1976) (isolierte Stämme) und *masyarakat terasing* (isolierte Gemeinschaften). Die Definition der *masyarakat terasing* wurde seit ihrer Einführung 1987 mehrfach verändert und bestimmte den Status einer „isolierten Gemeinschaft" zunehmend an dem Grad der Einbindung dieser Gemeinschaft in die nationale Entwicklung Indonesiens und ihre „Fortschrittlichkeit" im Vergleich zum Ideal der indonesischen Fortschrittsgesellschaft. Im Jahr 1994 lautete die Definition der *masyarakat terasing:* „Gesellschaftliche Gruppen, die geografisch abgelegen oder isoliert sind, und deren soziale und kulturelle Organisation im Vergleich mit der Gesellschaft des indonesischen Volkes noch rückständig ist" (DEPSOS RI 2004).

---

[85] Bei den in diesem Abschnitt wiedergegebenen Zitaten aus DEPSOS-Dokumenten handelt es sich um von mir angefertigte Übersetzungen aus dem Indonesischen.

Vier Jahre später wurde die Definition *masyarakat terasing* erneut überarbeitet und lautete: „Gruppen von Menschen, die in weit verstreuten sozialen Einheiten leben und kaum oder noch gar nicht in das soziale oder ökonomische Netz sowie die nationale Politik eingebunden sind“ (ebd.).

Seit Ende der 90er Jahre kritisierten die „Betroffenen“, allen voran die Nicht-Regierungsorganisation AMAN (Aliansi Masyarakat Adat Nusantara), die von der Regierung verwendeten Bezeichnungen und Definitionen als erniedrigend und nicht mit den Menschenrechten im Einklang stehend. Aufgrund dieser Kritik und des öffentlichen Drucks wurde 1999 die Bezeichnung *masyarakat terasing* durch *komunitas adat terpencil* (entlegene *adat*-Gemeinschaften, kurz KAT) ersetzt. Die offizielle Definition dieser Gruppen lautet nun: „Weit verstreute soziokulturelle Lokalgruppen, die wenig oder noch nicht in das soziale, ökonomische und politische Netz eingebunden sind“ (DEPSOS RI 2003a).

Trotz dieser allgemeiner formulierten Neudefinition der „isolierten oder entlegenen“ Gemeinschaften, deren Entwicklungsstand nun nicht mehr per Definition am Durchschnittsideal des indonesischen Staatsbürgers gemessen wird, leben diese nach Aussagen des Sozialdepartments aufgrund ihrer räumlichen Isolation unter „zurückgebliebenen Bedingungen“ (ebd.). Die Überwindung dieser Rückständigkeit und die Einbindung der „isolierten Gruppen“ in die staatlichen Netzwerke sind ein wichtiges Anliegen der indonesischen Regierung und werden von dieser als „Recht der Bürger der Republik Indonesiens“ (ebd.) formuliert. Gleichzeitig verweisen die zuständigen Behörden aber auch darauf, dass die gesellschaftliche Einbindung der „abgelegenen Gemeinschaften“ im Zusammenhang mit der Entwicklung auf regionaler und nationaler Ebene gesehen werden muss, da die Teilhabe der gesamten indonesischen Bevölkerung am nationalen Aufbauprozess in der Verfassung von 1945 gewünscht und festgeschrieben wurde (ebd.).

6.2.2. Soziogeografische Verortung der Vielfalt

Die Definitionen der „isolierten“ oder „abgelegenen“ Gemeinschaften implizieren sowohl in räumlicher als auch soziokultureller Hinsicht die Existenz eines Zentrums, dem eine kategorische Peripherie gegenübersteht (Tsing 1993; Rössler 2003). Das soziokulturelle Zentrum bildet die „einheitliche“ Gesellschaft der indonesischen Staatsbürger im Sinne der Pancasila. In Bezug auf die Eingliederung in die indonesische Nation leben die „abgelegenen“ Gruppen in der gesellschaftlichen Peripherie, die mit einer soziopolitischen Marginalisierung dieser Menschen einhergeht und sie so zu quantitativen und qualitativen Minderheiten macht.

Gleichzeitig wird der Ort des Regierungssitzes in Jakarta auf den „inneren Inseln“ zum Bezugspunkt und somit zum räumlichen Zentrum, dem gegenüber die „äußeren Inseln“ die Peripherie bilden. Im Zusammenhang mit der Definition der „abgelegenen“ Gruppen wird jedoch nicht zwangsläufig die gesamte, auf den äußeren Inseln lebende Bevölkerung zur „abgelegenen“ Gruppe, sondern es wird eine weitere räumliche Differenzierung vorgenommen: „Abgelegen“ sind solche Ge-

biete, die bestimmte Kriterien aufweisen wie schlechte infrastrukturelle Anbindung und das Fehlen bestimmter weiterer Kennzeichen von Fortschritt und Entwicklung (siehe unten). So werden auch Gebiete, die geografisch betrachtet nicht als „abgelegen“ zu bezeichnen sind, wie z.B. der Bukit Duabelas-Nationalpark im Zentrum der Provinz Jambi, zur Peripherie.

6.2.3. Maßnahmen zur Vereinheitlichung der Vielfalt

Um eine Angleichung und Eingliederung der KAT in die indonesische Gesellschaft zu erreichen, hat die indonesische Regierung verschiedene Maßnahmen durchgeführt und im Jahr 2002 das Programm „Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil“ (PKAT) unter der Leitung des Sozialdepartments gestartet.

Als *pemberdayaan* definiert das Sozialdepartment den „Prozess des sozialen Lernens in Bezug auf vorhandene Bedürfnisse und Probleme unter Würdigung der Eigeninitiative und Kreativität der KAT“ (DEPSOS RI 2003b). Das Programm PKAT dient zur Beschleunigung „des Entwicklungsprozesses für jene, die vom Prozess nationaler Entwicklung noch unberührt sind und generell in isolierten, schwer zugänglichen Gebieten leben“ (DEPSOS RI 2003b:6). Die Kriterien zur Bestimmung der Zielgruppen dieser Maßnahme orientieren sich an bestimmten soziokulturellen und geografisch-räumlichen Merkmalen. Dazu gehören u.a.:

- Die Unzugänglichkeit der bewohnten Gebiete, allgemein Hochebenen, Binnenland, (Ur-)Wälder, Sümpfe, Strände und Meere, und die (Nicht-) Sesshaftigkeit der Gruppen.
- Das Fehlen formaler Institutionen in den Bereichen Bildung, Gesundheit, Religion und soziale Sicherheit (Bereich Soziale Grundversorgung).
- Kaum Verwendung von Geld als Tausch- und Zahlungsmittel, kein Zugang zu Märkten, rudimentäre Konsumbedürfnisse, Zugang zu Konsumgütern erfolgt über soziale Beziehungen (Aspekt Ökonomie).
- Fehlen eines formalen Regierungssystems, noch starker Einfluss der *adat*-Institutionen (Aspekt Politik).
- Eine relativ hohe Abhängigkeit von der Lebensumwelt und natürlichen Ressourcen.

(DEPSOS RI 2003a:5)

Das Ziel des PKAT-Programms ist nach Angaben des DEPSOS erreicht, wenn die betroffenen Gruppen sich „selbstständig weiterentwickeln und selbstständig in der Lage sind, ihre Grundbedürfnisse zu erfüllen und ihre Probleme zu lösen“ (DEPSOS RI 2003b:7). Dieses Ziel betrachtet die indonesische Regierung über den nationalen Rahmen hinaus als relevant im Zusammenhang mit einigen „Strategischen Punkten“, unter denen „Menschenrechte“, „Globale Zugeständnisse“, „Umweltverknappung“, „Nationale Integration“ und die „Beachtung der Werte Weisheit und Kompetenz“ aufgeführt werden (DEPSOS RI 2003c:9).

In der Umsetzung des PKAT-Programms spielt das „Sistem Pemukiman Sosial“ (SPS), der soziale Siedlungsbau, eine zentrale Rolle. Im Rahmen des SPS werden nicht-sesshaften Gruppen Holzhütten, Land, Saatgut sowie Reis und Trockenfisch als Lebensgrundlage für drei Monate zur Verfügung gestellt, um sie in die Sesshaftigkeit zu überführen. Zusätzlich erhalten die betroffenen Gruppen eine Betreuung in religiösen, politischen und sozialen Belangen durch verschiedene Ministerien über einen Zeitraum von fünf Jahren, um sie stufenweise an eine „normale Lebensweise“ (DEPSOS RI 2003c) heranzuführen. Der bisherige „Erfolg“ dieser staatlichen Normierungsprogramme lässt sich anhand folgender Angaben des DEPSOS von 2002 ermessen:

Die Anzahl der als KAT eingestuften Bevölkerung beträgt 1,3 Mio. Menschen, die sich auf 26 Provinzen verteilen. Davon haben bereits 18% erfolgreich an den Programmen teilgenommen, 2% befinden sich gerade im Prozess der Entwicklung hin zu einer „normalen“ (sesshaften) Lebensweise und 80% der „entlegenen *adat*-Gemeinschaften“ haben bislang nicht oder ohne sichtbare Effekte an den Regierungsprogrammen teilgenommen (DEPSOS RI 2003c:13).

6.2.4. Minderheitenpolitik und nationale Einheit

Die Entwicklung der Definition der „isolierten“ oder „abgelegenen“ Bevölkerungsgruppen seit 1976 verdeutlicht die Wichtigkeit der „nationalen Integration“ und die damit verbundene Etablierung einer einheitlichen indonesischen Staatskultur im Sinne der Pancasila. Wichtige Elemente dieser Staatskultur sind u.a. die Definition von „Kultur“ *(kebudayaan)* im Sinne einer „modernen Zivilisation“ sowie eine ablehnende Einstellung gegenüber offiziell als „primitiv“ angesehenen kulturellen Äußerungen (Smith-Kipp 1996; George 1996; Tsing 1993, 2005). Darunter sind vor allem die o.g. geografischen und soziokulturellen Kriterien zur Identifikation der KAT zu verstehen, aber auch traditionelle lokale Glaubenssysteme, die dem Grundsatz der Pancasila des Glaubens an einen Gott zuwiderlaufen. Der offizielle Diskurs um die moderne Staatsbürgerschaft fordert eine nationale Identität. Staatliche Programme wie das PKAT müssen, ebenso wie die Transmigrationsprojekte, vor diesem Hintergrund als konkrete Maßnahmen der indonesischen Regierung zur Umsetzung der Idee einer einheitlichen Staatskultur in der Praxis betrachtet werden.

Wie bedeutend die ideologische Überwachung und die nationale Integration von „Minderheiten“ für den Prozess des indonesischen *nation-building* ist, lässt sich auch an der Koinzidenz verschiedener innenpolitischer Großereignisse und der jeweiligen Neudefinition der als nicht dem Ideal entsprechenden Gruppen erahnen: Die Einführung der offiziellen Definition *suku terasing* erfolgte im Jahr 1976, in dem Osttimor von der indonesischen Regierung annektiert wurde. Die territoriale Umsetzung des *wawasan nusantara* sollte durch die soziale Eingliederung aller Bevölkerungsgruppen des indonesischen Archipels ergänzt und so die vollkommene nationale Einheit von Territorium und Gesellschaft erreicht werden.

In den folgenden 20 Jahren, einhergehend mit dem Ausbau der Zentralregierung, wird die Lebensweise der unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen in Bezug auf ihre nationale Integration, gemessen am Ideal gesellschaftlicher Entwicklung, definiert.

Mit dem Ende der *Orde Baru* und dem Amtsantritt des als NGO-freundlich bekannten Präsidenten Wahid sowie der Aufhebung der gesetzlichen Verpflichtung zur Pancasila-Ideologie findet schließlich die Kritik der Betroffenen Eingang in die staatliche Definition der „isolierten Gemeinschaften". Aus letzteren werden „*adat*-Gemeinschaften", was formal ein Zugeständnis an individuelle kulturelle Äußerungen außerhalb der nationalen Einheitskultur bedeutet. Das 2002 implementierte Programm PKAT und die Einbindung lokaler Instanzen in die Umsetzung dieses Programms wird von der Regierung als weiterer Schritt zur Dezentralisierung begriffen. Zeitgleich mit der Gewährung der Unabhängigkeit für Osttimor und Sonderautonomien für die Regionen Aceh und Papua werden in dem Programm globale Schlagwörter wie „Empowerment" *(pemberdayaan)* und „Menschenrechte" aufgenommen. Dadurch wird deutlich, dass auch innenpolitische Entscheidungen und Strategien wie die nationale Einheits- und Minderheitenpolitik Indonesiens im Kontext umfassenderer globaler politischer Entwicklungen, wie in diesem Fall Kolonialismus, Unabhängigkeit und „Globalisierung", stattfinden. Die Bezugnahme der indonesischen Regierung auf globale Schlüsselbegriffe und -themen (Appadurai 1998), wie „Menschenrechte", „Globale Zugeständnisse" und „Umweltverknappung" im Zusammenhang mit ihrer Minderheitenpolitik, verweisen auf die Bemühungen des Staates, die Modernisierung der KAT durch einen globalen Bezug in einen positiven Kontext von Entwicklung und Modernität zu setzten. Auf diese Weise wird suggeriert, dass die Modernisierung der KAT ihre Legitimation mittlerweile nicht mehr nur aus nationalen Gesellschaftsidealen, sondern darüber hinaus aus global gültigen Wertvorstellungen herleitet, und dass die Umsetzung der Programme gleichzeitig einen Beitrag zur Lösung weltpolitischer Probleme wie Armut, Unterentwicklung, Umweltzerstörung und Ressourcenverknappung leisten wird.

Die formalen Zugeständnisse an die kulturelle Vielfalt Indonesiens, die unter dem Primat der Einheit in vielen Bereichen lange Zeit als unerwünscht galt, bedeuten jedoch nicht notwendigerweise eine zunehmende Toleranz der Regierung gegenüber ethnischen Minderheiten und deren Rechten. Dass die nationale Entwicklung und die Etablierung einer einheitlichen indonesischen Staatskultur nach wie vor maßgebliche Ziele der indonesischen Regierung sind, verdeutlicht u.a. die permanente Verwendung der zeitlichen Adverbien „schon" und „noch nicht" in der Kategorisierung der KAT-Gruppen. Hier wird deutlich, dass die Bewertung der Lebensweise dieser Gruppen sich an den Maßgaben einer sich linear von „primitiv" zu „zivilisiert" entwickelnden Gesellschaft orientiert, deren einheitlichen, „modernen" Standard es zu erreichen gilt. Als „modern" gilt dabei jedoch nicht nur die ideologische Orientierung an den Grundsätzen der Pancasila, sondern auch das Negieren als „primitiv" betrachteter kultureller Eigenschaften wie z.B. Subsistenz-

strategie, Wahl des Lebensraums etc. – kurz, „modern" beinhaltet eine Orientierung an Technisierung und Fortschritt.

Versuche lokaler Minderheiten, sich staatlichen „Entwicklungs- oder Modernisierungsprogrammen" und damit der Integration in die Nation zu entziehen oder zu widersetzen, werden von der indonesischen Regierung bestenfalls als Rückständigkeit, schlimmstenfalls als subversive Bedrohung des indonesischen Staates betrachtet (Barber 1997). Dies wird deutlich in dem immer noch gültigen „Antisubversionsgesetz" von 1963 und dem Artikel 18B der indonesischen Verfassung. In der Verfassung ist Folgendes festgelegt:

> The State recognises and respects traditional communities along with their traditional customary rights as long as these remain in existence and are in accordance with the societal development and the principles of the Unitary State of the Republic of Indonesia, and shall be regulated by law.
> (Artikel 18B (2) der Verfassung von 1945 in ihrer Neufassung von 2002, zitiert nach Embassy of the Republic of Indonesia 2008)

Das „Antisubversionsgesetz" wurde bereits 1963 von Präsident Sukarno als Präsidialerlass (Penetapan Presiden No. 11/1963) eingeführt, in der Hoffnung stärkere staatliche Kontrolle ausüben zu können. Nach der Machtübernahme durch Suharto wurde das Dekret 1969 zum Gesetz erhoben (UU No. 11/PNPS/1963). Das „Antisubversionsgesetz" definiert u.a. folgendes Verhalten als Akt der Staatsbedrohung:

> 'engaging in an act or an activity which indicates sympathy for the enemies of the Republic of Indonesia …' (Article 13 UU No. 11/PNPS/1963); 'whoever defames, insults or intentionally deviates from the State Ideology of Pancasila or discredits the authority of the State or the Head of State or any apparatus of the State'; or 'spreads, gives rise to and perpetuates enmity, separatism, conflict, disorder, a state of unrule, or anxiety among the population' (Article 13 UU No. 11/PNPS/1963).
> (Jacqueline Siapno 2006:326)

Nach diesen Gesetzen wäre die Lebensweise der Orang Rimba im Regenwald mit all ihren kulturellen Implikationen also eine subversive Bedrohung des indonesischen Staates. Die bewusste Infragestellung staatlicher Autorität und die teilweise Negation der Grundprinzipien der Pancasila wie der Glaube an einen Gott durch die Orang Rimba lässt sich in diesem Kontext als Bedrohung des Staates interpretieren. Diese Gesetztesartikel verdeutlichen auch, dass Gruppen wie den Orang Rimba implizit ein Potential zur Herausforderung staatlicher Autorität und Souveränität zugesprochen wird.

6.3. Der Wald als Ort „Entlegener *adat*-Gemeinschaften“: Minderheitenpolitik in Jambi

> Otherness, then becomes a contrivance in the counter image of social selfhood, not an empirical description of any particular population. Indeed the Janus-faced nature of ethnic consciousness – the fact that it involves both the assertion of a collective self and the negotiation of the collective other/s – is a cultural expression of the structuring of inequality; it emerges as groupings come to signify and symbolize their experience of a world of asymmetrical WE -THEM relations.
>
> (1992:56 Comaroff und Comaroff)

6.3.1. Ethnische Identität als soziale Praxis

Die im Rahmen der indonesischen Staats- und Nationenbildung generierte Subjektposition der *komunitas adat terpencil* (KAT) erscheint als soziale Praxis unter anderem in der Umsetzung der PKAT-Programme. In der Konstruktion der ethnischen Orang Rimba-Identität spielt der Wald als Lebensraum eine zentrale Rolle in der Eigen- und Fremdkategorisierung. Beide Kategorisierungen müssen immer im Zusammenhang mit sozialen Machtverhältnissen betrachtet werden (Comaroff und Comaroff 1992; Hall 1996; Jenkins 1997; u.a.).

In der Provinz Jambi leben etwa zwei Prozent der gesamten als KAT definierten Gruppen Indonesiens. Die Zielgruppe der staatlichen Modernisierungsprogramme sind in Jambi fast ausschließlich „Kubu“-Gruppen, worunter auch die Orang Rimba gezählt werden. Die Orang Rimba verkörpern aus der Sicht der indonesischen Regierung das „Idealbild“ einer „Entlegenen *adat*-Gemeinschaft“. Anhand der räumlichen Kriterien, die Wald als einen Lebensraum „Entlegener *adat*-Gemeinschaften“ definieren, sowie ihrer Mobilität und der hohen Abhängigkeit von der Lebensumwelt und von den natürlichen Ressourcen lassen sich die Orang Rimba eindeutig als KAT einstufen. Auch im soziopolitischen Bereich erfüllen die Orang Rimba sämtliche Kriterien einer KAT: Ein formales Regierungssystem ist ebenso wenig vorhanden wie formale Institutionen in den Bereichen Bildung, Gesundheit, Religion oder sozialer Sicherheit.

Die ersten Versuche in Jambi, nomadisierende „Kubu“-Gruppen sesshaft zu machen, wurden bereits von der niederländischen Kolonialregierung Ende des 19. Jahrhunderts unternommen (Hagen 1908) und seit 1954 von der Provinzregierung im Rahmen des „Program Pembinaan Kesejahteraan Masyarakat Terasing“ (Programm zum Aufbau des Wohlergehens der entlegenen Gesellschaften) fortgeführt. Dieses Programm hat bereits vier verschiedene Phasen durchlaufen und entspricht in großen Teilen dem übergreifenden PKAT-Programm, das im

vorherigen Kapitel in seinen Grundzügen dargestellt wurde. Neben der Sesshaftmachung der Gruppen und der Vermittlung staatsbürgerlicher Werte, Normen und Pflichten im Sinne der Pancasila und der nationalen Einheit, wird in Jambi besonders viel Wert auf die Islamisierung der Orang Rimba-Gruppen gelegt. Über die Vorgaben des PKAT hinaus wurde von Mitarbeitern des Ministeriums für soziale Wohlfahrt und gesellschaftliche Entwicklung in Jambi (Dinas Kesejahteraan Sosial Dan Pemberdayaan Masyarakat, KSPM), einer Abteilung des Sozialdepartements, ein eigenes Programm zur Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil in Jambi verfasst. Dieses Programm enthält detaillierte Angaben über die Anzahl der noch zu modernisierenden KAT sowie die Anzahl der erfolgreich verlaufenen und der fehlgeschlagenen Projektorte in Jambi.

Nach Saudagar (2002) leben in Jambi ca. 15.000 Personen, die als KAT definiert werden können. Diese leben an 87 verschiedenen, namentlich benannten Orten. Davon sind 41 permanente Siedlungen, die aus den Regierungsprogrammen entstanden sind. Dazu kommen sechs verlassene Siedlungen und 14 Orte, deren Bewohner definitiv noch nicht an den Entwicklungsprogrammen teilgenommen haben. Über die verbleibenden 26 Orte existieren keine weiteren Angaben. Wichtig ist bei der Betrachtung der Angaben Saudagars, dass er alle als KAT definierten Personen gleichzeitig als „Kubu“ definiert.

Aus der geografischen Lage der angeführten Orte wird deutlich, dass die etwa 1500 im Bukit Duabelas-Nationalpark lebenden Orang Rimba hier ebenfalls als „Kubu“ in die Statistik aufgenommen wurden.

Die bisherige Durchführung der Modernisierungsprogramme in Jambi weist im gesamtindonesischen Vergleich eine sehr hohe „Erfolgsquote“ auf: Während in der gesamten Republik bislang lediglich 21% der als KAT definierten Menschen im Rahmen der staatlichen Programme sesshaft gemacht und „modernisiert“ werden konnten, ist dies in Jambi bei 71% der Fall.[86] Einen Überblick über den als KAT definierten Anteil der Bevölkerung Gesamt-Indonesiens und der Provinz Jambi bietet folgende Tabelle; es ist jedoch zu beachten, dass die Angaben des DEPSOS und Saudagars mitunter variieren:

---

[86] Die Gründe für diese Differenz liegen wahrscheinlich in der großflächigen Vernichtung der Tieflandregenwälder Jambis, der Umwandlung dieser gerodeten Waldgebiete in Ölpalmplantagen und Ackerland sowie der Bereitstellung großer Landflächen für die Teilnehmer der staatlichen Transmigationsprgogramme. Dadurch haben die ursprünglichen Bewohner teilweise ihren Lebensraum, aber auch Ansprüche an traditionell genutztes Land verloren, so dass eine Teilnahme an den staatlichen Programmen für die betroffenen Menschen oft die einzige Überlebensmöglichkeit darstellte.

Tabelle 1: Reale und prozentuale Verteilung der als KAT eingestuften Personen in der Provinz Jambi und der gesamten Republik Indonesien

	Provinz Jambi	**Indonesien Insgesamt**
Einwohnerzahl	2 413 846	206 264 595
Fläche in km^2	44 800	1 912 988
Noch nicht durch Regierungsprogramme modernisiert		
Anzahl Orte	17	1 289
Anzahl Personen	4 227	691 005
Anzahl Personen %	23	7
Im Prozess der Modernisierung durch Regierungsprogramme		
Anzahl Orte	6	183
Anzahl Personen	1 083	36 157
Anzahl Personen %	6	4
Bereits durch Regierungsprogramme modernisiert		
Anzahl Orte	41	559
Anzahl Personen	12 803	192 408
Anzahl Personen %	71	21
Gesamt Orte	**64**	**2 031**
Gesamt Personen	**18 113**[87]	**919 570**
Gesamt Personen %	**2**	**100**

Quellen: DEPSOS RI 2003 & 2005; Fischer Weltalmanach 2004; Saudagar 2002

[87] Die Differenz von 3000 Personen in den Schätzungen der Anzahl der in Jambi als KAT definierten Personen Saudagars und des DEPSOS ist darauf zurückzuführen, dass Saudagar sich lediglich auf „Kubu"-Gruppen bezieht.

6.3.2. Wald als Ort der Zeitlosigkeit und Rückständigkeit

Zu Beginn meines Aufenthaltes in Jambi besuchte ich das dortige DEPSOS-Büro, um Informationen über Stand und Umsetzung der KAT-Programme in Jambi und speziell in Bezug auf die Orang Rimba zu bekommen. Bei der Behörde wurde mein Anliegen, Informationen über den staatlichen Umgang mit den Orang Rimba zu bekommen, zur Chefsache erklärt, und ich wurde zu einem persönlichen Gespräch mit dem Leiter des DEPSOS und einigen weiteren „Experten" in Sachen „Kubu" eingeladen. Dabei wurde mir wieder als Erstes mitgeteilt, dass die von mir zu untersuchende Gruppe nicht „Orang Rimba", sondern „Kubu" oder bestenfalls „Suku Anak Dalam" heißen würde. Im Folgenden gab der Leiter der Behörde einen Überblick über die bisherige Umsetzung der KAT-Programme und den dabei auftauchenden Schwierigkeiten:

> [Tagebucheintrag: Gesprächsprotokoll 20. Februar 2004]
> *Kantor Departement Sosial, Direktorat Jenderal Pemberdayaan Sosial, Direktorat Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil, Jambi*
>
> Sie [die ‚Kubu'] haben ein starkes *adat* und mögen es gar nicht, wenn sie zu irgendetwas gezwungen werden. Sie essen Schweine und Frösche und sammeln Rattan. […] Oft wohnen die ‚Kubu' nur unter Plastikplanen. Das Problem sind vor allem die Bildung und die Gesundheit. Darum gibt es das Programm von der Regierung; das Programm umfasst *jaminan hidup* [die einmalige Bereitstellung von einer Holzhütte, Ackerland und Lebensmitteln für 3 Monate] sowie Unterstützung in den Bereichen Bildung und Gesundheit. Allerdings ist das oft schwierig durchzuführen, wenn die ‚Kubu' einfach weglaufen. Das passiert und ist auf das *adat melangun* [den Wechsel des Wohnortes beim Eintritt eines Todesfalles in der Gruppe] zurückzuführen. […] In Bukit Suban beispielsweise leben 40 Familien (*Kepala Keluarga* – KK), 20 von ihnen wird von der Regierung ein Wohnsiedlungsprogramm *(program perumahan)* gewährt, die anderen 20 wollen noch nicht. Der Grund, warum die ‚Kubu' nicht sesshaft gemacht werden wollen, liegt in ihrem *adat,* vor allem dem *melangun.* Erfolgreich war die Regierung in Air Hitam, dort sind 50 Familien in das staatliche Programm eingebunden und haben sogar Parzellen mit Ölpalmen bekommen. Das ganze Programm für die ‚Kubu' umfasst die Bereitstellung von Häusern *(perumahan),* Aufklärung *(pennyuluhan),* geistige Anleitung *(bimbingan mental)* sowie religiöse Erziehung *(pendidikan agama),* um ihre Lebensweise und -einstellung zu ändern. Außerdem werden sie auch in die Nutztierhaltung eingeführt. Und natürlich bekommen sie auch einmal für 2 bis 3 Monate *jaminan hidup* von der Provinzregierung (PEMDA). Die Ölpalmparzellen, jeweils 1 *kapling* (2 ha) pro Familie, sind eine Kooperation zwischen PEMDA und einem Privatunternehmen, die *perumahan* sind eine Kooperation von Sozial- und Transmigrationsdepartment. Davor haben sie [die ‚Kubu'] im Wald gewohnt, ihre Arbeit bestand aus Jagen und Sammeln. […] Die 50

> KK im Süden [Air Hitam, s.o.] arbeiten also schon auf den Ölpalmplantagen, die restlichen ‚Kubu'-Gruppen in dieser Gegend sollen mit dieser Aussicht auf ein besseres Leben aus dem Wald gelockt werden. Allerdings gibt es das Problem der Kommunikation, da die ‚Kubu' eine eigene Sprache haben. […] In Pematang Kabau leben Temenggung Tarib[88] und 28 Familien, für die gibt es noch kein Programm. In Sungai Lingkar gibt es auch noch ursprüngliche ‚Kubu' *(kubu original),* vier Gruppen. Die haben sogar noch einen *temenggung* und auch noch einen *jenang.* […]

In dieser Erläuterung der bisherigen Aktionen des Sozialdepartments zur Modernisierung der Orang Rimba dient die in den vorherigen Abschnitten dargestellte gesellschaftstheoretische Prämisse einer sich linear von „primitiv" zu „zivilisiert" entwickelnden Gesellschaft als ideologischer Hintergrund. Dabei werden der Wald als Lebensraum und die damit einhergehende Subsistenzstrategie des Jagens und Sammelns sowie ihr *adat* zum Ausgangspunkt der Charakterisierung der Orang Rimba als sozial und räumlich marginalisierte Gruppe. Die Aussage „sie [die „Kubu"] haben noch einen *temenggung* und einen *jenang*" vermittelt ebenfalls das Bild, es hier mit einer anachronistischen Gesellschaftsform zu tun zu haben, die sich auf einer rückständigen politischen und sozialen Organisationsstufe menschlichen Zusammenlebens befindet.

Das Bildungs- und Kulturdepartement der Provinz Jambi (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Jambi, DPDK) gibt in seiner Inventarisierung und Dokumentation der traditionellen Sitten und Gebräuche u.a. einen Überblick über die „originären" ethnischen Gruppen Jambis *(suku, golongan etnis),* wobei die „Kubu" als eine von neun Gruppen aufgeführt werden (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Jambi 1985:14).[89] Nach Angaben des Departments lasse sich die Herkunft der „Kubu"-Gruppen anhand phänotypischer Merkmale wahrscheinlich auf weddoide Gruppen zurückführen. Dabei werden die „Kubu" nicht als homogene Gruppe behandelt, sondern es wird eine Unterteilung in „schon zahme ‚Kubu'" *(kubu sudah jinak)* und „noch wilde ‚Kubu'" *(kubu masih liar),* wie in der frühen Literatur, vorgenommen. Eine weitere, in diesem Zusammenhang oft verwendetet Bezeichnung für „noch nicht modernisierte" Orang Rimba ist *belum teratur* oder *belum diatur* – „noch nicht geordnet". Die beiden Gruppen lassen sich nach Ansicht des DPDK anhand folgender Kennzeichen unterscheiden:

---

88 Temenggung Tarib (siehe Kapitel 3) ist über die Grenzen des Bukit Duabelas-Gebietes bekannt, da er sich aktiv für den Erhalt des Regenwaldes als Lebensraum der Orang Rimba einsetzt und als Ansprechpartner für die Belange externer Akteure fungiert.

89 Suku Kubu; Suku Bajau; Orang Batin; Suku Kerinci; Orang Penghulu; Suku Pindah; Suku Melayu Jambi; Orang Pendatang; Orang Asing.

a) *„Kubu sudah jinak“* („schon zahme Kubu“):
- besitzen einen festen/permanenten Wohnort
- haben bereits ein festes, wenn auch in der Bauweise schlichtes Haus
- betreiben Feldbau
- besitzen und verwenden landwirtschaftliches Gerät

b) *„Kubu masih liar“* („noch wilde Kubu“).
- haben noch keinen festen Wohnsitz
- sind es noch nicht gewohnt, in einem Haus zu leben, auch keinem schlichten/einfachen
- kennen noch keinen Anbau von Feldfrüchten und haben noch kein Wissen über die Nutztierhaltung /Aufzucht
- kennen noch keine Wassertransportmittel

Diese „Kubu“ sind in den Augen vom DPDK noch „original“ solange sie ihre „Originalität“ und „Unordnung“ im Sinne einer primitiven Ursprünglichkeit nicht durch eine Teilnahme an den Modernisierungsprogrammen verloren haben. Vor dem Hintergrund des Ideals von Fortschritt und Entwicklung werden die „Kubu“ zu archaischen Überlebenden, die den bisherigen Fortschritt aufzuholen haben. Gleichzeitig wird impliziert, dass innerhalb des Waldes keinerlei Entwicklung oder Fortschritt stattfindet, dass hier die Zeit stehengeblieben ist. In diesem Diskurs werden sie von der Regierung als „Primitive“ konstruiert und repräsentiert, deren rückständige Zeitlosigkeit nur im Kontext mit Diskursen über Fortschritt und Zivilisation verstanden werden kann, wie es Tsing (1993) in Bezug auf die Kategorisierung der Meratus Dayak in Kalimantan durch die indonesische Regierung formuliert.

Unter dieser Prämisse wird Modernisierung mit Verbesserung der Lebensumstände gleichgesetzt und seitens der Staatsbeamten festgestellt, dass ein sesshaftes Leben außerhalb des Waldes für die „Kubu“ besser und erstrebenswerter wäre als ihr bisheriges Leben im Wald. Die Mobilität der „Kubu“ wird dabei als Widerstand betrachtet, der beseitigt werden kann, wenn sie das „bessere Leben“ erst einmal gesehen haben. Als weiteres Problem in der Umsetzung der KAT-Programme wird die eigene Sprache der „Kubu“ angeführt. In den seltensten Fällen seien die KAT in der Lage, in der Nationalsprache *bahasa Indonesia* zu kommunizieren. Der Sprache kommt in diesem Fall nicht nur die Funktion der Kommunikation zu, sondern nach Anderson (1996) die weitaus wichtigste Eigenschaft der Sprache: ihre Fähigkeit, vorgestellte Gemeinschaften im Sinne einer Nation hervorzubringen, indem sie besondere Solidarität herstellt und wirksam werden lässt.

Weitere Facetten staatlichen Denkens verdeutlichen folgende Gesprächsausschnitte, die aus einem Interview stammen, das eine Journalistin des internen DEPSOS Magazins (im Interview „D“) in meinem Beisein mit der Orang Rimba-Unterstützerin Butet Manurung (im Interview „B.M“) in Jakarta führte. Dabei bilden die Themenfelder „Eigenschaften der Orang Rimba“ und „Beziehung der

Orang Rimba zum Nationalstaat“ den Hintergrund für die Diskussion der sozialen Organisation und der intellektuellen Fähigkeiten der Orang Rimba:

D: „Welche Methoden werden während des Unterrichtes benutzt, bestimmt keine herkömmlichen, oder?“

B.M.: „Ja, das Erste, was ich von den Orang Rimba gelernt habe, ist, dass sie demokratisch sind. Wenn ihnen von den Eltern etwas befohlen wird und sie nicht wollen, dann wollen sie nicht, es gibt keine Kultur des Zwanges oder der Schläge.“

D: „Oh, also ganz anders als bei den Javanern, früher …“

B.M.: „Ja, dort müssen die Eltern geehrt werden und haben immer Recht. Dort [bei den Orang Rimba] interessiert das keinen. Sie lernen wie sie wollen.“

D: „Sie sind unabhängig, frei …“

(Interview von Butet Manurung durch *Majalah DEPSOS,* DEPSOS, April 2004)

Von der Journalistin wird angenommen, dass die Orang Rimba nicht nach dem formalen Curriculum und den herkömmlichen Methoden staatlicher Schulen unterrichtet werden können. Diese Annahme impliziert, dass die Orang Rimba „anders“ sind und nicht als den gleichen Regeln und Pflichten gehorchen wie die indonesischen Staatsbürger allgemein. Diese Vorstellung wird verstärkt durch den Vergleich mit der javanischen Kultur, in der Disziplin und Gehorsam gegenüber Autoritäten zentrale Werte sind, die durch die Pancasila auf die gesamte Bevölkerung Indonesiens übertragen werden sollen (Anderson 2006). Im Gegensatz dazu wird die egalitäre Gesellschaftsstruktur der Orang Rimba als regellos und antiautoritär wahrgenommen. Die Orang Rimba sind „frei“ und „unabhängig“ in ihrer gesellschaftlichen Selbstorganisation, ganz im Gegenteil zu den staatstragenden Ordnungsprinzipien Hierarchie, Gehorsam und Disziplin, die als Grundlage der nationalen Einheit formuliert werden.

Im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Organisation und den intellektuellen Fähigkeiten der Orang Rimba wird schließlich die Einbindung und das Verhältnis der Orang Rimba zum Staat und zur indonesischen Nation Thema des weiteren Gesprächs. Aufgrund der Annahme, dass die Orang Rimba ein „freies“ Leben führen, das sich nicht an den Regeln und Normen der indonesischen Staatsbürger orientiert, stellt sich für die DEPSOS-Mitarbeiterin die Frage, ob sich die Orang Rimba überhaupt der Existenz der Regierung als übergeordneter Autorität bewusst sind:

D: „Hmm, ich habe noch nie direkt mit Menschen wie denen *(orang seperti itu)* interagiert … Eigentlich wissen sie doch, dass sie Teil des Einheitsstaates Republik Indonesien sind, nicht wahr?“

B.M.: „Ja, das wissen sie schon, sie haben eine sehr gute räumliche Orientierung. Ihre Welt hört dort auf, wo das Meer beginnt und wo ihre Götter wohnen, auf dem höchsten Berg in Kerinci – das ist das höchste Gebiet in Sumatra, nicht wahr? Sie kennen auch Megawati[90]. […]“

D: „Was? Sie kennen Megawati? Woher denn?“

B.M.: „Von den Dörflern, aus der Zeitung, sie hören auch Radio …“

D: „Ach so?! […] Eigentlich ist diese Republik Indonesiens schon seit 59 Jahren unabhängig, aber wie fühlt es sich an, wenn man in den Wald geht und sieht, dass ein Teil dieses Volkes, ein Teil der Bürger dieser Republik – die eigentlich die gleichen Rechte besitzen wie die Menschen, die in der Stadt oder in anderen Regionen leben – wie an den Rand gedrängt, wie unbeachtet sind, wie, ja, wie – als ob dieses Recht keine Bedeutung hätte. […] Ich war noch nie dort, aber für mich ist es wie ein Schock, wenn ich das höre!“

(Interview von Butet Manurung durch *Majalah DEPSOS,* DEPSOS, April 2004)

Im Gegensatz zu den Staatsbeauftragten „vor Ort“ in Jambi bezieht sich die Journalistin aus dem „fernen“ Jakarta auf die in der Verfassung formulierten Rechte der indonesischen Staatsbürger auf Teilhabe an Aufbau und Entwicklung. Die Journalistin betrachtet, wie in den staatlichen Programmen definiert, die Orang Rimba als von Aufbau und Fortschritt Zurückgelassene, denen zu ihren Rechten verholfen werden muss. Für die Journalistin ist es kaum vorstellbar, dass die Orang Rimba wissen wer das Land, in dem sie leben, regiert oder dass sie innerhalb kürzester Zeit des Lesens und Schreibens mächtig sind.

In diesem Interview wird ebenfalls deutlich, dass die Vorstellung der Kontaktaufnahme und der direkten Interaktion mit Menschen „wie denen“ für die Behörden und deren Vertreter ein Problem darstellt: Es ist unklar, wie man den „Kubu“ oder den Orang Rimba am besten begegnet.

Der Wald wird von der Journalistin ebenfalls als zeitloser Ort imaginiert, dessen Bewohner zwangsläufig nicht nur rückständig, sondern auch unwissend sind. Der Wald erscheint als ein in sich geschlossenes, abgegrenztes Kontinuum, aus dem heraus eine Interaktion mit der „modernen“ Außenwelt undenkbar scheint. Ebenso unvorstellbar scheint die Möglichkeit einer Interaktion mit denen, die „dort

[90] Name der zu jener Zeit (Frühjahr 2004) amtierenden indonesischen Präsidentin.

drinnen“ leben, an dem Ort, an dem die von der Regierung formulierten Rechte „keine Bedeutung haben“. Der Wald wird zu einem zeitlich und räumlich fernen Ort, mit dessen Bewohnern weder gesellschaftliche noch politische Nähe existieren kann, da ihre soziale Kategorisierung anhand der Identifikation mit ihrem Lebensraum Wald und dessen symbolischer Bedeutung erfolgt.

6.3.3. Orang Rimba als konstitutive Minderheit in der postkolonialen Nation

Die kulturellen Äußerungen der Orang Rimba werden am Grad ihrer „Entwicklung“ gemessen, die gleichzeitig als Indikator für den Grad der Einbindung in den Nationalstaat gilt. Die Annahme, dass die Orang Rimba die Regeln und Normen einer zivilisierten Gesellschaft nicht kennen oder gar ablehnen, lassen sie als disziplinlos, aber auch wenig kontrollierbar erscheinen, was sie in den Augen der Regierung somit letztendlich auch zu „subversiven Elementen“ im negativen Sinne des „Antisubversionsgesetzes“ macht.

Dabei bilden die Orang Rimba jedoch nicht das konstitutive Außen der Nation im Sinne der Fremden oder Anderen, sondern sind räumlich und historisch betrachtet integraler Bestandteil der Nation. Auch stellen die Orang Rimba keine eigentliche Bedrohung der nationalen Einheit und Integrität dar, wie die Unabhängigkeitsbewegungen an den territorialen Außengrenzen Indonesiens (Aceh, Papua und Timor Leste). Vielmehr wird die Rückständigkeit der „Kubu“ als Makel innerhalb der modernen Nation begriffen, den es durch abgestimmte Programme zu beseitigen gilt. Am Ende dieses Prozesses steht das Ziel, durch disziplinierende Maßnahmen die Lebens- und Wertevorstellungen der „Kubu“ dahingehend zu normieren, dass sie zu Trägern der einheitlichen Staatskultur und somit zu „modernen“, „richtigen“ Staatsbürgern, deren nationale Identität im Vordergrund steht, transformiert werden.

Der Wald im Inneren Indonesiens

Mit dem indonesischen Staat und der indonesischen Regierung sind die Orang Rimba auf verschiedene Weise konfrontiert. Die Politik der indonesischen Regierung und ihre Umsetzung wirken sich oft indirekt auf das Leben der Orang Rimba aus. Vor allem die Forstgesetzgebung des Staates und die Programme zur „Modernisierung“ ethnischer Minderheiten wie den Orang Rimba haben jedoch direkten Einfluss auf das tägliche Leben der Orang Rimba.

Das Verhältnis der Orang Rimba aus Makakal zu indonesischen Behörden und auch zum indonesischen Staat ist dementsprechend ambivalent. Einerseits betrachten sie den indonesischen Staat und seine Regierung als ferne Instanz, deren Interessen konträr zu ihren eigenen stehen, andererseits wird der Staat jedoch auch als übergeordnete Autorität wahrgenommen, mit deren Hilfe sie ihre Bemühungen zum Erhalt ihres Lebensraumes durchzusetzen hoffen:

B: „Der Wald wächst auf dem Land, wenn wir zum Beispiel einen Platz für das *rumah sokola* [Schulhaus] suchen, dann ist das Land. […] Wir müssen aber nicht nur die Dörfler aufmerksam machen – auch die Regierung! Durch eine Zeitung können wir dort vielleicht Bewusstsein schaffen. Wir könnten der Regierung schreiben, an welchen Orten welche Dörfer in den Wald vordringen."

S: „Warum sollen denn die Leute, die die Zeitung nachher lesen, mit den Orang Rimba sympathisieren? Die Dörfler sagen doch auch, dass sie arm sind und Land brauchen?"

B: „Weil bis jetzt die Regierung, wo auch immer, sich auf die Seite der sesshaften Bevölkerung stellt, sowohl in der Stadt als auch auf den Dörfern. Sie haben noch nie Partei für die Orang Rimba ergriffen. Das ist nicht gerecht! Die Leute in den Dörfern haben doch schon Hunderte von Gebäuden, sie haben Elektrizität und Straßen, das wurde von der Regierung gebaut. Warum wird, wo unser Wald mittlerweile nur noch ein bisschen ist, immer die Seite der Städter oder Dörfler gewählt?"

P: „Wir wollen ja nicht so leben wie im Dorf, wir wollen, dass die Regierung sieht, dass der Holzeinschlag und die Aktionen der Dörfler illegal sind."

B: „Die Transmigranten sagen: ‚Oh, wir haben nichts, wir sind arm.' Warum sind sie arm in den Transmigrantensiedlungen? Weil sie so viele Bewohner sind! Dann haben sie Reis, Straßen und so von der Regierung bekommen. Als sie hier mit der Transmigration angefangen haben, haben wir nichts von der Regierung bekommen. Darum sind wir enttäuscht. Warum steht die Regierung immer auf der Seite der Transmigranten oder Dörfler?"

(Gesprächsrunde mit Bekilat, Pengendum und anderen,18. Juli 2007)

In diesem Zusammenhang begreifen sich Bekilat und Pengendum als ein Teil des indonesischen Staates bzw. als indonesische Staatsbürger mit staatsbürgerlichen Rechten. Als Rechte werden dabei die gleichberechtigte Behandlung und die Sicherung des Lebensraums der Orang Rimba begriffen.

Bei anderen Gelegenheiten verweisen die Orang Rimba bewusst auf ihre Position außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und machen sich ihre angebliche Zurückgebliebenheit und ihr angenommenes Unwissen zu Nutze, wie folgendes Beispiel verdeutlicht:

Mijak und ein Freund, die mit dem Motorrad in die nächstgelegene Stadt fahren wollten, wurden von Anderen darauf hingewiesen, dass sie besser Helme aufsetzen sollten, bevor sie von der Polizei ohne Helm erwischt und bestraft würden. Auf diesen Hinweis erwiderten die Jugendlichen, dass sie sich dann dumm und unwissend stellen würden. Tatsächlich wurden die beiden jungen Männer nachfolgend von der Polizei angehalten und sollten eine Strafe zahlen, weil sie ohne

Helm auf dem Motorrad unterwegs waren. Daraufhin entwickelte sich angeblich folgender Dialog:

> Mijak: „Entschuldigung, Herr Polizist, ich bin ein Orang Rimba, ich kenne Ihre Gesetze nicht!"
>
> Der Polizist: „Ja, aber ihr tragt doch auch schon Kleidung!"
>
> Mijak: „Ja, das sind auch unsere eigenen Regeln, klar tragen wir Kleidung, aber alles Andere weiß ich nicht."

Daraufhin kamen die Jugendlichen mit einer Verwarnung davon. Zurück im Wald kursierte die Geschichte, wie der Polizist hereingelegt wurde, wochenlang und die Jugendlichen ließen sich wie Helden feiern. In diesem Fall wird die eigene Position außerhalb der Gesellschaft von Mijak und seinem Freund strategisch zu ihrem eigene Vorteil hervorgehoben, um staatliche Gesetze zu umgehen.

Ihre Skepsis gegenüber der indonesischen Regierung begründen die Orang Rimba vor allem mit negativen Erfahrungen, wie beispielsweise den Modernisierungsprogrammen und der Tatenlosigkeit der Regierung in Belangen des Waldschutzes. Die Verbindung zwischen illegalem Holzeinschlag und den Behörden, die die Orang Rimba im Bukit Duabelas-Gebiet erleben und beobachten, wird von ihnen als Paradebeispiel für die Korruption der indonesischen Eliten betrachtet.[91] Die Kritik der Orang Rimba an der Regierungspolitik geht jedoch weit über ihre eigenen Forderungen und den Rand des Bukit Duabelas-Nationalparks hinaus:

> „Wir dachten, dass die Dörfler unsere Hauptfeinde wären, aber das stimmt nicht, denn jetzt wissen wir, dass die Dörfler auch nur Opfer der Regierung sind.[92] Am besten wäre ein Aufstand aller Armen, auch der Straßenkinder und anderen. Denn die Regierung ist schuld an der Armut der Straßenkinder – und an der Waldzerstörung!"[93]
>
> (Interview mit Pengendum, Berenai, 19. Juli 2004)

[91] Orang Rimba berichteten, dass sie wiederholt Fälle von illegalem Holzeinschlag und Holzhandel bei den zuständigen Behörden angezeigt hätten. Jedoch immer ohne Erfolg, da die jeweiligen Beamten, insbesondere Polizisten, nach Angaben der Orang Rimba ebenfalls in den illegalen Holzhandel involviert seien.

[92] In diesem Zusammenhang ist die autochthone Bevölkerung Jambis gemeint, die auch in den illegalen Holzeinschlag involviert ist. Für die javanischen Transmigranten gilt diese Aussage nicht (vgl. weiter oben), da die javanischen Transmigranten als Günstlinge der indonesischen Regierung betrachtet werden.

[93] Einige der Jugendlichen haben während ihrer Reisen in größere Städte Bekanntschaften mit Straßenkindern und Bettlern gemacht. Die Armut in den Städten hat die Jugendlichen sehr berührt, so dass sie sogar kurzfristig darüber nachgedacht haben, ein Hilfsprojekt für Straßenkinder zu starten anstatt für den Erhalt ihres Lebensraums zu kämpfen.

Wie wenig Vertrauen die um den Schutz des Waldes bemühten Orang Rimba in die indonesische Regierung haben, zeigte sich auch an der wiederholten Parodierung der Wahlkampfslogans im Rahmen der Präsidentschaftswahlen im Jahr 2004: Zum Anlass der Präsidentschaftswahlen präsentierten sich die Präsidentschaftskandidaten in Fernsehwerbespots. Die Jugendlichen, die diese Werbespots im Fernsehen gesehen haben, wiederholten über mehrere Wochen den Slogan des damaligen amtierenden Präsidenten Susilo Bambang Yudhoyono, in dem dieser eindringlich sagt: „Ich schwöre, die Korruption, Armut und andere Missstände in Indonesien zu bekämpfen …“. Dabei persiflierten sie den Präsidentschaftskandidaten und erweiterten seine Aussage „ich schwöre …“ um immer wieder neue Anschuldigungen und Missstände. Damit sollte ausgedrückt werden, dass auch ein neuer Präsident wohl kaum etwas an der Situation der Orang Rimba ändern würde.[94]

Genauso wie Regierungsmitglieder oder Programme werden auch die wichtigsten staatstragenden Elemente, die Pancasila und die indonesische Unabhängigkeit, zur Inspirationsquelle für die Verspottung des Staates in den vielfältigsten Formen.[95]

Die negative Betrachtung des Staates durch die Orang Rimba hat ihre Ursache einerseits in der voranschreitenden Zerstörung ihres Lebensraumes und ihren negativen Erfahrungen mit Regierungsvertretern, zum anderen jedoch auch in einem Gefühl der „Nicht-Zugehörigkeit“. Auf die Frage hin, ob sie sich denn wie „Indonesier“ oder indonesische Staatsbürger fühlten, antworteten einige Orang Rimba:

> „Wir fühlen uns nicht wie Indonesier *(orang Indonesia),* sondern wie Ausländer *(warga negara asing),* weil die Sprache und Umgangsformen der Regierung sich sehr von unseren unterscheiden. Die Ideen der Indonesier unterscheiden sich sehr von unseren Gedanken, wir fühlen uns wie Ausländer, obwohl der Bukit Duabelas-Nationalpark mitten in Indonesien liegt.“
>
> (Gespräch mit Mijak, Pemilang Laman, Peniti Benang, 25. Juni 2004)

Die von der indonesischen Regierung im Rahmen der PKAT-Modernisierungsprogramme beschriebene geografische und gesellschaftliche „Abgelegenheit“ der betroffenen Gruppen wird hier aus der Perspektive der Orang Rimba heraus wieder aufgenommen. Diese zugeschriebene gesellschaftliche Außenseiterposition wird auch von den Orang Rimba als solche empfunden, aufgrund soziokultureller Differenzen fühlen sich die Orang Rimba weder der indonesischen Nation noch der indonesischen Gesellschaft zugehörig. Die geografische Abgelegenheit, die bestimmten Lebensräumen wie dem Bukit Duabelas-Gebiet von der Regierung zugeschrieben wird, wird von den Orang Rimba jedoch gegenteilig wahrgenommen.

[94] Beispielsweise: „Ich schwöre, dass ich gegen die Korruption eintreten werde – aber die illegalen Holzfäller im Wald werden bleiben!“ oder: „Ich schwöre, dass ich die Armut bekämpfen werde – aber den Straßenkindern werde ich nicht helfen!“

[95] Ein Beispiel: Statt „Freies Indonesien“ wird sehr gerne „Ein freies Bukit Duabelas“ von denjenigen, die sich für den Schutz des Waldes engagieren, skandiert.

In der Wahrnehmung der Orang Rimba liegt der Bukit Duabelas-Nationalpark „mitten in Indonesien“ und der Regenwald, in dem sie geboren wurden, ist „ein Teil Indonesiens“. Durch die Differenzierung der Welt in ein „Innerhalb“ und ein „Außerhalb“ des Waldes, bei der der Wald eindeutig Bezugs- und Referenzpunkt und somit zum räumlichen Zentrum im Weltbild der Orang Rimba wird, wird das Zentrum-Peripherie-Denken der indonesischen Regierung, das die Orang Rimba erst zu einer KAT-Gruppe macht, umgekehrt und in Frage gestellt. Gleichzeitig existiert jedoch auch bei einigen Orang Rimba das Bedürfnis, die Regierungspolitik und die Gesellschaft zu verstehen:

> „Mein Traum ist es, *bahasa Indonesia* zu beherrschen, in zwei Jahren vielleicht auch noch andere Sprachen. Indonesisch ist am wichtigsten, um Diskussionen zu folgen und zu lernen, denn das müssen wir wissen. Unser Lebensziel ist es, unseren Lebensraum selbstständig zu schützen. Das Leben darf nicht von anderen Menschen beherrscht werden, ganz schlicht. Dass wir bloß nicht korrupt werden, wie die Regierung, die die Gesellschaft kolonisiert *(menjajah)* – bloß nicht! Man darf die Leute nicht verdummen! Obwohl wir noch eine sehr niedrige [soziale] Stellung *(kami masih rendah)* haben, darf es nicht soweit kommen, dass wir schlecht behandelt werden! Ich bin im Regenwald geboren, der Regenwald ist ein Teil Indonesiens, trotzdem gibt es wichtige Unterschiede zwischen inner- und außerhalb des Regenwaldes. Die Regierung berücksichtigt uns Orang Rimba überhaupt nicht. Oft fühlen wir uns wie Müll behandelt *(seperti sampah)*!“
>
> (Gespräch mit Besemi, 30. August 2004)

In dieser Aussage Besemis wird deutlich, wie fremd der indonesische Staat und seine Regierung den Orang Rimba sind. Die Politik der Regierung wird gleichgesetzt mit einer Kolonisierung der Gesellschaft, also mit einer Fremdherrschaft, die einem selbstbestimmten Leben gegenübersteht.

Diese Abgrenzung vom Staat und seiner Regierung ist vor allem dort von Bedeutung, wo staatliches Handeln als negativ empfunden wird. Durch die staatlichen Diskurse wird für die Orang Rimba eine Subjektposition als KAT-Gruppe konstruiert, die sie nicht als Staatsbürger anerkennt. Die Realisierung dieser Kategorisierung zeigt sich an der Einführung und Umsetzung der KAT-Programme. Die Orang Rimba, mit denen ich über dieses Thema gesprochen habe, wünschen zum einen ihre marginalisierte Position zu überkommen, verweigern sich jedoch gleichzeitig der Anrufung als indonesische Staatsbürger durch Behörden und Beamten. Der Wald als Lebensraum spielt in diesem Prozess eine zentrale Rolle als Identifikationskriterium der Orang Rimba als staatliche oder nicht-staatliche Subjekte, innerhalb oder außerhalb der Nation.



Abbildung 16: Verkauf von *jengkol* (Stinkbohnen) an einen Zwischenhändler in Bungo Tanjung.

7. Der Wald: Ein Ort der Armut und des Wohlstandes

7.1. Ökonomische und kulturelle Armut

Im Zusammenhang mit den staatlichen Idealen von Entwicklung und Modernisierung ist die generelle Bekämpfung der Armut und die Anhebung des Lebensstandards der indonesischen Bevölkerung ein wichtiges Ziel, das im Rahmen sogenannter „Fünf-Jahres-Pläne" (Pembangunan Lima Tahun, PELITA) umgesetzt werden soll. Zwar erscheint „Armut" in den Aussagen der indonesischen Regierung immer als negativer Gegensatz zu „Wohlstand" und repräsentiert Zurückgebliebenheit oder „Unterentwicklung", allerdings verweist die Aussage des Regierungsbeamten im vorangegangenen Kapitel über die Armut der Orang Rimba als KAT-Gruppe auch darauf, dass „Armut" verschiedene Dimensionen, z.B. soziale oder ökonomische, aufweisen und kontextuell unterschiedliche Bedeutungen haben kann. In diesem Kapitel beschäftige ich mich mit dem Regenwald als Wirtschaftsraum der Orang Rimba und mit konkurrierenden Wahrnehmungen über den Wald als Ort der Armut oder des Wohlstandes. Die Annahme der sesshaften Bevölkerung und auch der indonesischen Regierung, das Leben im Regenwald sei ein Leben in Armut, ist ein bedeutendes Kriterium in der sozialen Kategorisierung der Orang Rimba.

Gleichzeitig ist eine Identität als „arm“ oder „reich“ zentral für gesellschaftliche und politische Artikulations- und Handlungsfähigkeit. Im Folgenden werde ich Ansätze zur Bestimmung von Armut und Reichtum vorstellen und der Frage nach Armut und Reichtum in Makakal Hulu nachgehen.

In der theoretischen Auseinandersetzung mit Armut wird grundsätzlich zwischen ökonomischen Konzepten, die Armut als Mangelversorgung mit materiellen Gütern und Dienstleistungen verstehen, und soziokulturellen Konzepten, die auch nichtmaterielle Bedürfnisse thematisieren (wie z.B. das Fehlen ausreichender Bildungsmöglichkeiten, Gesundheitsversorgung etc.) unterschieden. Eine weitere Differenzierung dieser beiden Konzepte stellt die Unterscheidung in den „Ressourcenansatz“ und den „Lebenslagenansatz“ dar (Schubert und Klein 2006). Der Ressourcenansatz bezieht sich auf die Verfügbarkeit tatsächlicher Ressourcen, die das physische Überleben gewährleisten. Dabei steht der Aspekt der Subsistenz im Vordergrund, der die Fähigkeit eines Individuums oder einer Gruppe zur Selbsterhaltung bestimmt. Der Lebenslagenansatz fasst den Begriff Armut wesentlich weiter, hier wird zwischen den verfügbaren Ressourcen und den damit gewährten Spielräumen für die individuelle Gestaltung des Lebens unterschieden. Damit wird ökonomische Armut um die Dimensionen Lebenschancen, Milieubedingungen, soziale Netzwerke, gesellschaftliche Teilhabe an Entscheidungen, rechtliche Benachteiligung, Selbstbestimmung etc. erweitert (ebd.).

7.1.1. Ökonomische Armut in Indonesien

Die Weltbank (Worldbank 2012) zählt Indonesien zu den Staaten mit niedrigem bis mittleren Einkommen *(lower-middle-income economies),* aufgrund verschiedenster komplexer Ursachen prägt jedoch ökonomische Armut das Leben vieler Indonesier. Die monetäre Armut der Bevölkerung eines Landes lässt sich anhand der „absoluten“ oder der „relativen Armutsgrenze“ bestimmen, die sich an unterschiedlichen Maßstäben orientieren.

Die „absolute Armutsgrenze“ ist bestimmt als Einkommens- oder Ausgabenniveau, unter dem sich die Menschen eine erforderliche Ernährung und lebenswichtige Bedarfsartikel des täglichen Lebens nicht mehr leisten können. Die Weltbank setzt die absolute Armutsgrenze bei einem Einkommen von weniger als 1 US-Dollar pro Tag fest; Menschen, die weniger verdienen, gelten als arm (Worldbank 2007).

Die „relative Armutsgrenze“ hingegen wird meist anhand des durchschnittlichen Einkommens der Bevölkerung eines Landes errechnet. Die Weltgesundheitsorganisation WHO (2005) bezeichnet als arm, wer monatlich weniger als die Hälfte des Durchschnittseinkommens seines Landes zur Verfügung hat. Die Skala der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2006) geht dagegen von 60 Prozent des durchschnittlichen Einkommens aus. Beide Angaben werden in Politik und Öffentlichkeit gleichermaßen verwendet.

Zur Bestimmung des Entwicklungsstandes und somit zur gleichzeitigen Bestimmung der Armut in der Bevölkerung führt die indonesische Regierung verschiedene Arten der demografischen Datenerhebung durch, in denen sowohl Indikatoren monetärer als auch soziokultureller Armut erfasst werden. Dabei werden neben den Daten des nationalen Bevölkerungszensus der zentralen Statistikbehörde Indonesiens (BPS) vor allem die Ergebnisse der beiden, ebenfalls im Auftrag der zentralen Statistikbehörde durchgeführten sozial-ökonomischen Erhebungen SUSENAS (Survei Sosial Ekonomi Nasional) und PODES (Potensi Desa) verwendet. Die Basisdatenerhebung durch den SUSENAS findet jährlich statt und umfasst ein Sample von ca. 200.000 Haushalten.[96] Dabei werden 20 monetäre und nicht-monetäre Kriterien erfasst. Die Erfassung des Entwicklungspotentials einzelner Dörfer im Rahmen von PODES wird weniger regelmäßig und meist vor oder im Rahmen des turnusmäßigen nationalen Bevölkerungszensus durchgeführt. Der letzte umfassende Bevölkerungszensus wurde im Jahr 2000 durchgeführt und erfasste Angaben zu 15 demografischen, sozialen und ökonomischen Kriterien auf individueller und Haushaltsbasis.[97] Im Rahmen der PODES werden hauptsächlich Informationen über das (Nicht-)Vorhandensein infrastruktureller Einrichtungen wie beispielsweise Straßen, Gesundheitseinrichtungen, Märkte, Wasserversorgung, Elektrizität, sanitäre Einrichtungen etc. erhoben. In der weiteren Verarbeitung wird aus den gewonnenen Informationen ein regionaler Durchschnitt ermittelt, der dann Auskunft über das Entwicklungspotenzial einer Region, nicht jedoch über das einzelner Dörfer, gibt.

Aus den Daten der PODES und SUSENAS Erhebungen berechnet das zentrale Amt für Statistik der indonesische Regierung (Badan Pusat Statistik, BPS) eine Armutsgrenze von 175.000 Indonesische Rupiah (IDR) pro Monat. Menschen mit einem geringeren Monatseinkommen gelten als arm. Die von der Weltbank festgelegte absolute Armutsgrenze von 1 US-Dollar pro Tag entspricht ca. 9000 Rupien (etwa 0,75 Euro), was einem Monatseinkommen von ca. 250.000 IDR entsprechen würde.[98] Nach Angaben des Auswärtigen Amtes der Bundesrepublik Deutschland galten im Jahr 2006 mehr als 27% der indonesischen Bevölkerung (etwa 57 Millionen Menschen) als arm.[99]

---

[96] Alle drei Jahre wird dieser Survey durch eine umfassendere Umfrage, dem „Modul SUSENAS“, in dem auch die Konsumgewohnheiten von 65.000 Haushalten innerhalb des Samples erfasst werden, ergänzt.

[97] Die vorhergehenden Erhebungen wurden in den Jahren 1961, 1971, 1980 und 1990 durchgeführt.

[98] Diese Rechnung basiert auf dem Mittel-Währungskurs des Jahres 2006.

[99] Bei dieser Angabe ist jedoch leider nicht klar, ob sie auf der absoluten oder relativen Armutsgrenze basiert.

7.1.2. Soziokulturelle Armut in Indonesien

Im Zusammenhang mit der Armutsbekämpfung in Indonesien spielen auch die nationalen Programme zur Familienplanung *(keluarga berencana)* eine wichtige Rolle. Die Koordinationsstelle für dieses Programm (Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional, BKKBN – Nationales Koordinierungsbüro für Bevölkerungsplanung) beschäftigt sich mit medizinischen, ökonomischen und sozialen Aspekten der Familienplanung und versucht, diese reglementierend zu beeinflussen. Ziel des Programms ist es – durch eine Senkung der Geburtenrate bei gleichzeitiger Anhebung des Lebensstandards der Familien – einen Beitrag zur nationalen Entwicklung zu leisten und Armut aus der Perspektive des Lebenslagenansatzes zu bekämpfen.

Seit 1985 führt das BKKBN jährlich Erhebungen[100] zur direkten und individuellen Erfassung armer Haushalte durch, wobei anhand verschiedener Kriterien der „Wohlstand" der einzelnen Haushalte ermittelt und einer von fünf „Wohlstandsstufen" zugeordnet wird. Ein Haushalt, der in bestimmten ökonomischen und sozialen Verhältnissen lebt, gilt als *keluarga sejahtera.*[101] Der Lebensstandard von Familien, die diesen Zustand nicht erreicht haben, wird, im Gegensatz zu den KAT-Gruppen, jedoch nicht als zurückgeblieben, sondern euphemistisch als *keluarga prasejahtera* (*pra* = prä-, vor), also als Familie vor dem Wohlstand, bezeichnet. Insgesamt werden in den Erhebungen des BKKBN 14 Kriterien überprüft, bei fünf Kriterien handelt es sich allerdings um K.O.-Kriterien, d.h. erfüllt ein Haushalt eine dieser fünf folgenden Kriterien nicht, wird er als *prasejahtera,* als arm, eingestuft:

- Alle Haushaltsmitglieder erfüllen regelmäßig ihre religiösen Verpflichtungen.
- Alle Haushaltsmitglieder nehmen mindestens zwei Mahlzeiten pro Tag zu sich.[102]
- Alle Haushaltsmitglieder sind im Besitz verschiedener Kleidung zu verschiedenen Anlässen (Arbeit/Schule und Freizeit).
- Der Fußbodens des Hauses ist zementiert – besteht also nicht aus Erde.

---

[100] Aufgrund dieser regelmäßigen Datenaufnahme besitzt das BKKBN eine umfassende Datensammlung über die Haushalte Indonesiens, in denen der „Wohlstandsstatus" erfasst ist. Nach der Wirtschaftskrise in Südostasien 1997/98 sah sich die indonesische Regierung erstmals gezwungen, ein umfassendes nationales Sicherheitsnetz für die Bevölkerung aufzubauen. Als Problem erwies sich dabei das Fehlen aussagekräftiger Daten über die Armutsverhältnisse innerhalb der Bevölkerung, so dass das Zentrale Statistikbüro auf die Datensammlung des BKKBN zurückgreifen musste, da die eigenen Daten aus PODES und SUSENAS sich als mangelhaft und ungenau erwiesen.

[101] *Keluarga* = Familie, *sejahtera* = Wohlstand. Entsprechend ihrer Lebenssituation werden die *keluarga sejahtera* in fünf weitere Wohlstandsstufen (*keluarga sejahtera* I – IIIb) unterteilt.

[102] Diese Anforderung wird erweitert durch das Kriterium, mindestens einmal pro Woche Fleisch, Fisch oder Eier zu verzehren.

- Alle Haushaltsmitglieder suchen bei Krankheit eine staatliche Gesundheitseinrichtung auf.

(vgl. Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional 2003)

Auch die Transmigrantensiedlung Bungo Tanjung, mit deren Bewohnern die Orang Rimba intensive Handelsbeziehungen pflegen, wird in den jährlichen Statistiken des BKKBN erfasst. Die Datenerhebung des Jahres 2002 ergeben für die Verteilung von Armut und Wohlstand der Bevölkerung Bungo Tanjungs folgendes Bild: Von 887 in die Statistik aufgenommen Haushalten fallen 546 (62%) in die Kategorie *prasejahtera* und können somit als arm bezeichnet werden. Weitere 201 Familien (23%) werden der Kategorie *keluarga sejahtera I* zugeordnet, für die verbleibenden 140 Haushalte (15%) liegen keine Angaben vor.

Die Orang Rimba, deren Lebenslage von der Regierung sozial und ökonomisch als „arm“ eingestuft wird, werden nach Angaben der Regierungsbehörden in Jambi in den verschiedenen Zensen und Umfragen nicht erfasst. Die Gründe hierfür sind einerseits Kontaktschwierigkeiten zwischen Behörden und Orang Rimba, was den Unwillen der Orang Rimba einschließt, Außenstehenden demografische Informationen über Gruppengröße, Geburtenrate etc. anzuvertrauen, oder auch die mobile Lebensweise der Orang Rimba innerhalb des Regenwaldes, die eine regelmäßige und repräsentative Datenerhebung deutlich erschwert. Andererseits ist fraglich, ob die Behörden zum derzeitigen Zeitpunkt eine Aufnahme der Orang Rimba in ihre Umfragen überhaupt als sinnvoll erachten würden, da ja bereits vorausgesetzt wird, dass eine Lebensweise in Abhängigkeit des Regenwaldes an sich bereits ein Zeichen der Armut ist. Da also vorerst offen bleibt, anhand welcher Kriterien die Orang Rimba kollektiv als arm eingestuft werden, lohnt sich eine genauere Betrachtung der ökonomischen Verhältnisse der Orang Rimba.

7.2. „Im Wald braucht man kein Geld“: Der Regenwald als Subsistenzgrundlage

Die Subsistenzstrategie der Orang Rimba bestand bis zur großflächigen Rodung der Waldgebiete und Ankunft der javanischen Transmigranten in den 1980er Jahren fast ausschließlich aus Jagen und Sammeln. Durch die zu Beginn der Arbeit dargestellten verschiedenen externen Einflüsse im Bukit Duabelas-Gebiet, hat sich die Subsistenzstrategie der Orang Rimba deutlich verändert. Der drastischen Reduktion der Waldfläche und der Ansiedlung der javanischen Transmigranten folgte der Aufbau von Handels- und Marktstrukturen im Bukit Duabelas-Gebiet, durch die sich auch für die Orang Rimba neue ökonomische Perspektiven ergeben haben. Die Intensivierung der Handelsbeziehungen und des Kontaktes zwischen Orang Rimba und Migranten hat zu weitreichenden Veränderungen im Leben der Regenwaldbewohner geführt, dazu zählen beispielsweise die Einführung von Geld als gängigem Zahlungsmittel, die Einführung von Reis als Grundnahrungsmittel

oder die vermehrte Konsumtion von bestimmten Nahrungsmitteln (Kaffee, Tee, Zucker und vor allem Süßigkeiten) und der Zugang zu „Luxusartikeln" (Radios, Musikkassetten, Taschenlampen, Motorräder etc.).[103]

Als Nebeneffekt dieser Entwicklung haben die lokalen Märkte der Transmigranten als zentrale Orte ökonomischer Transaktionen die bisherigen ökonomischen Abhängigkeiten der Orang Rimba von den *waris* und *jenang* reduziert oder nahezu abgelöst. Im Folgenden werde ich eine Übersicht der wichtigsten wirtschaftlichen Aktivitäten der Orang Rimba anhand ihrer Produktions-, Distributions- und Konsumtionsstrategien geben.

7.2.1. Produktion und Distribution

Obwohl sich die Lebens- und Wirtschaftsbedingungen der Orang Rimba durch oben beschriebene externe Einflüsse geändert haben, ist das Jagen unterschiedlicher Säugetiere, Reptilien und Vögel sowie das Sammeln diverser Früchte noch immer ein wichtiger Bestandteil ihrer wirtschaftlichen Aktivitäten. Darüber hinaus hat sich der Anbau von Trockenreis und *cash crops* (Gummibäumen und – in noch sehr begrenztem Umfang – Ölpalmen) etabliert. Der Anbau dieser Pflanzen dient dem Verkauf der daraus gewonnenen Produkte an die sesshafte Bevölkerung, also dem Erzielen eines monetären Einkommens, das saisonal durch den Verkauf von Nichtholzforstprodukten (*non-timber forest products,* NTFP) oder Wild ergänzt wird.

Der Anbau bestimmter Pflanzen, das Jagen oder das Sammeln von NTFP wird, ebenso wie die Verteilung des aus diesen Aktivitäten resultierenden Einkommens, durch unterschiedliche soziokulturelle Faktoren bestimmt. Darunter fallen z.B. verwandtschaftliche Beziehungen, soziale Verpflichtungen oder Eigentumsverhältnisse und Nutzungsrechte an Ressourcen, was nachfolgend genauer dargestellt wird.

Arbeitsorganisation und Ressourcenzugang

Als Wirtschaftseinheiten agieren, je nach Aktivität, entweder ein gesamter *rombongon,* einzelne Haushalte oder Individuen.[104] Ein Haushalt besteht in der Regel aus einer Kernfamilie, die einen Ehemann, aber mitunter mehrere Ehefrauen und die Kinder aus diesen Ehen, umfassen kann.[105] Töchter leben bis zur Hochzeit im Haushalt ihrer Eltern und sind dort komplett ökonomisch eingebunden, wohin-

[103] Nach eigenen Aussagen haben die Orang Rimba erst durch die Interaktion mit den Transmigranten mit dem Verzehr und Anbau von Reis begonnen.

[104] Wobei sich selbstverständlich auch Haushalte und Gruppen aus individuellen Akteuren zusammensetzen, die unterschiedliche Präferenzen in Bezug auf Produktion oder Konsumtion innerhalb der übergeordneten Wirtschaftseinheiten vertreten können. Ein Individuum als Wirtschaftssubjekt muss auch nicht immer gleichbedeutend mit einem „Einpersonenhaushalt" sein.

[105] Temenggung Mirak beispielsweise hat drei Ehefrauen, der *menti* zwei, allgemein ist die Tendenz zur Polygamie jedoch abnehmend, wie mir berichtet wurde. Im Fall einer Mehrfachheirat liegt der Wohnsitz des Ehemannes und aller seiner Frauen bei der Gruppe seiner ersten Ehefrau.



Abbildung 17: Brandrodungswanderfeldbau.

gegen von den Söhnen ab dem Alter von ca. 8 bis 10 Jahren erwartet wird, dass sie ihre ökonomische Selbstständigkeit unter Beweis stellen.

Die wichtigste gemeinsame Aktivität mehrerer Individuen besteht im Anlegen von Feldern (0,5 – 2,0 ha), das in mehreren Arbeitsschritten erfolgt. Ab März/April wird das Unterholz sowie Bäume mit einem Durchmesser von bis zu 60 cm mit einer Machete oder einer von den Orang Rimba selbst hergestellten Axt entfernt.[106] Danach werden selektiv die verbleibenden Bäume mit einem größeren Durchmesser gefällt, oft mittels einer Motorsäge.[107] Bäume, die als wichtig für den Wasserhaushalt oder für die natürliche Verjüngung des umliegenden Waldes eingestuft werden, bleiben erhalten, ebenso Bäume, die aufgrund des *adat* nicht gefällt werden dürfen. Nach der Rodung werden die gefällten Bäume und das Unterholz verbrannt. Nach drei bis sieben Tagen hat sich die verbrannte Erde soweit abgekühlt, dass nun Reis,

[106] Der Durchmesser eines Baumes wird in der internationalen Forstwirtschaft in 1,3 m Höhe gemessen, der dort gemessene Wert wird als Durchmesser in Brusthöhe (Bhd) bezeichnet.

[107] Die Orang Rimba in Makakal Hulu sind im Besitz einer einzigen Motorsäge, die von den unterschiedlichen Gruppen je nach Bedarf genutzt wird. Ein Problem beim Einsatz von Motorsägen ist die fachgerechte Pflege und Wartung des Gerätes, die nur sehr wenige Orang Rimba beherrschen, sowie die mangelnde Verfügbarkeit von Ersatzteilen. Darum werden für das Fällen größerer Bäume oft Bewohner aus den umliegenden Dörfern, die im Besitz von Kettensägen sind, um Hilfe gebeten.

Chili, Cassava *(umbi-umbian, singkong* oder *ubi kayu – Manihot esculenta)* als einjährige Pflanzen *(tanaman muda)* sowie Gummibäume gepflanzt werden.[108] Diese Arbeit wird mit Grabstöcken ausgeführt und beginnt im Juni oder Juli. Nach der Ernte der einjährigen Pflanzen bestehen die weiteren Aktivitäten auf diesem Feld lediglich im Freistellen der Gummibäume, die erst ab einem Alter von ca. sieben Jahren genutzt werden können. Für den Anbau einjähriger Pflanzen wird ein neues Feld angelegt, und der Zyklus beginnt dort von vorne.[109]

Das gerodete Land steht dann unter der Verfügungsgewalt desjenigen oder derjenigen, die es gerodet haben. Das Roden des Waldes und das Anlegen der Felder wird, ebenso wie das Pflanzen und Ernten der darauf angebauten *cash crops,* von sämtlichen Mitgliedern eines Haushaltes oder eines *rombongon* ausgeführt. Während der arbeitsintensiven Tätigkeiten des Rodens und Pflanzens unterstützen sich die Haushalte eines *rombongon* gegenseitig, was mit den engen verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Mitgliedern unterschiedlicher Haushalte, die sich aus der matrilokalen Wohnsitzregelung der Orang Rimba ergeben, begründet wird. Auch das Ernten von Chili und die Aufteilung des aus dem Verkauf des Chilis erzielten Erlöses erfolgt auf Haushaltsbasis. Gummibäume hingegen gelten bei Unverheirateten als Privatbesitz, bei verheirateten Personen werden die Bäume als Haushaltsbesitz betrachtet.[110] Fruchtbäume dürfen nach dem *adat* der Orang Rimba von jeder Person geerntet werden, auch wenn es sich um einen von einer anderen Person gepflanzten Baum handeln sollte, da die Verteilung der Früchte nach dem Prinzip der generalisierten Reziprozität erfolgt.

Auch erlegtes Wild wie *kancil* (Mausreh, *Tragulus javanicus*), *kijang* (Zwerghirsch, *Cervulus muntiac, Muntiacus* sp.), *rusa* (Hirsch, *Cervus equimus, Cervus unicolor*), *babi hutan* (Wildschwein, *Sus scrofa*) oder *nangoy* (Weißes Bartschwein, *Sus barbatus*) wird nach den Regeln der generalisierten Reziprozität untereinander verteilt. Dabei werden nicht nur die Haushalte der Gruppe des Schützen oder Fallenstellers berücksichtigt, sondern je nach Größe des Tieres profitieren auch andere *rombongon* vom Geschick des Jägers.[111] So wird sichergestellt, dass, sollte der glückliche Jäger bei der nächsten Jagd weniger erfolgreich sein, ein anderer Jäger ihn und seine Gruppe an dessen Erfolg teilhaben lässt (Cashdan 1989).

---

[108] Die Orang Rimba unterscheiden ca. 30 verschiedene Cassavasorten (vgl. Sandbukt 1988a).

[109] Vor der Verbreitung des Gummianbaus wurden die Brachen nach acht bis zehn Jahren erneut gerodet und einjährige Pflanzen und manchmal Obstbäume angebaut. Eine erneute Nutzung bereits mit Gummibäumen bestockter Flächen für den Anbau einjähriger Pflanzen scheidet für die Orang Rimba aus. In diesem Fall ist eine erneute Nutzung in anderer Form nur dann möglich, wenn auch die Gummibäume gefällt werden.

[110] Unter den Unverheirateten sind jedoch bislang ausschließlich männliche Personen im Besitz eigener Gummibäume. Dies ergibt sich aus der Notwendigkeit für junge Männer, ökonomisch selbstständig zu werden und ihre Fähigkeiten als Familienernährer unter Beweis zu stellen, wohingegen die jungen Frauen bis zur Heirat die Felder und Gärten ihrer Eltern mitbewirtschaften.

[111] Das Fallenstellen ist die gängigste Form der Jagd; sie wird ergänzt durch die Jagd mit Speeren (in seltenen Fällen auch Gewehren), was meist bei Nacht *(nyuluh)* erfolgt.

Werden Wild oder gesammelte NTFP wie Harze oder *jengkol* (Stinkbohnen, *Pithecelobium lobatum*) verkauft, gehört der Erlös allein dem Verkäufer. Das so eingenommene Geld wird jedoch in der Regel für Nahrungsmittel oder Gebrauchsgegenstände ausgegeben, die von allen Mitglieder des Haushalts genutzt werden.

Die gesamten wirtschaftlichen Aktivitäten der Orang Rimba, von der Wahl des zu rodenden Waldstücks bis zum Erntezeitpunkt des Reises oder der Wahl des zu erlegenden Wildes, erfolgen in Abhängigkeit von den Göttern und Geistern, *dewo, setan* und *silumon.* Nur mit ihrem Wohlwollen können die aufgeführten Aktivitäten erfolgreich ausgeführt werden, wie im Kapitel „Der Wald: Ein Ort der Identität" dargestellt. Die heutige Einbindung der Orang Rimba in die Geldökonomie außerhalb des Waldes erfolgt auf der Grundlage der aufgeführten wirtschaftlichen Aktivitäten. Wie jedoch bereits im Kapitel „Der Wald: Ein Ort ohne Geschichte voller Geschichten" dargestellt wurde, waren die Orang Rimba seit jeher Teil des sozialen und ökonomischen Netzes der Region und somit direkt oder indirekt in die Weltwirtschaft eingebunden (Cashdan 1989). Im Folgenden werde ich die aus den wirtschaftlichen Aktivitäten der Orang Rimba resultierenden Einkommensmöglichkeiten kurz vorstellen.

Cash crops *und Nichtholzforstprodukte*

Der Anbau und Verkauf von Chili (*Capsicum* spp.) kann einen Erlös von etwa 15 Mio. Rupien (ca. 1500 Euro) pro *tanah* (2,5 ha) und Jahr erzielen. Das sind durchschnittlich 1,25 Mio. Rupien (ca. 120 Euro) im Monat (zum Vergleich: das durchschnittliche Gehalt einer Universitätsdozentin liegt bei etwa 1,5 Mio. Rupien im Monat). Der Arbeitsaufwand ist relativ gering, da die Pflanzen wenig Pflege benötigen und das Sammeln von einem Kilo Chili, das einem Erlös von 25.000 IDR entspricht, nur etwa 15 Minuten dauert. Durch das Sammeln von Harzen *(damar)* verdienen die Orang Rimba zeitweise durchschnittlich etwa 30.000 IDR pro Person und Woche (700 IDR/kg).[112] Ähnliche Einkünfte erzielen die Orang Rimba auch durch den Verkauf von Stinkbohnen *(jengkol)* oder anderen Früchten.

Der Verkauf von erlegten Hirschen *(rusa),* deren Fleisch für die Dorfbewohner eine Alternative zu wesentlich teurerem Rindfleisch ist (Hirschfleisch ca. 20.000 IDR/kg, Rindfleisch ca. 40.000 IDR/kg), ist ebenfalls eine erträgliche Einkommensquelle für die Orang Rimba, die durchschnittlich zwei solcher Tiere pro Monat an die Dorfbewohner verkaufen.[113] Der Anbau von Reis oder die Kultivierung verschiedener Cassavasorten sowie die Jagd auf Wildschweine, Bartschweine, Tapire, Schlangen und das Fischen und die Ernte von Honig dienen hingegen allein zum Eigenverzehr. Der Anbau von Chili und der Verkauf von NTFP unterscheiden

[112] Diese stammen hauptsächlich von Bäumen der Gattung *Shorea* spp., deren Holze unter dem Handelsnamen „Meranti" bekannt sind.

[113] Der Verkauf von Wild an die Dorfbewohner erfordert, dass dem Tier von einem Moslem nach islamischen Regeln die Kehle durchschnitten wurde. Dorfbewohner, die diese Aufgabe übernehmen, lassen sie sich von den Orang Rimba entsprechend hoch vergüten.

sich von der Kautschuk- und Palmölproduktion vor allem durch ihren saisonalen Charakter. Während es sich bei Gummibäumen und Ölpalmen um Pflanzen mit einer mehrjährigen Umtriebszeit handelt, die einer bestimmten Pflege bedürfen und deren Produkte permanent geerntet werden können, handelt es sich bei Chili um eine einjährige Pflanze, deren Produktion zeitlich begrenzt und umweltbedingt (Klima, Schädlinge) weniger berechenbar ist. Das Gleiche gilt für den Verkauf von Harzen, Früchten oder Wild, deren Vorkommen wenig vorhersehbar ist.

Gummibäume und Ölpalmen

Die Einführung des Gummianbaus durch die Niederländer in der Region um Tanah Garo hat dazu geführt, dass die Orang Rimba durch die *waris* zum Anbau von Gummibäumen *(Hevea brasiliens)* verpflichtet wurden. Mittlerweile legen die Orang Rimba auch aus eigenem Interesse kleine Gummigärten innerhalb des Waldes an, die sowohl als Einkommensquelle und Investition in die Zukunft als auch als Markierung der Grenzen des von den Orang Rimba beanspruchten Waldgebietes dienen. Die Orang Rimba besitzen mittlerweile fast ausnahmslos zwischen ein und vier Hektar Gummibäume pro Person oder Haushalt, die sie mehr oder weniger intensiv pflegen und bewirtschaften.[114]

Ein älterer Mann aus Makakal Hulu beispielsweise besitzt mit ca. 4 ha den größten Bestand an Gummibäumen (ca. 150–200 Bäume/ha) in der Region. Der Preis für 1 kg Kautschuk liegt, je nach Qualität, zwischen 3000 und 4000 IDR/kg. Bei einer durchschnittlichen Produktionsleistung von 800 kg Kautschuk pro Hektar und Monat beläuft sich der Ertrag aus den Gummigärten dieses Mannes nach eigenen Angaben auf rund 9 Mio. IDR/Monat.[115]

Aufgrund des in den Augen der Orang Rimba hohen Arbeitsaufwandes, ist eine Konzentration auf die Kautschukproduktion für die Orang Rimba allein wenig attraktiv und wird in den seltensten Fällen so intensiv betrieben wie gerade beschrieben. Zusätzlich wird ein gewinnbringender Verkauf des Kautschuks durch die Preisbildungspolitik der *waris* in Tanah Garo erschwert, denn der ökonomische

[114] Der Kautschukbaum kann ab einem Alter von sechs Jahren alle zwei bis drei Tage „gerissen" werden. Dabei wird die Rinde acht bis neun Millimeter tief, einseitig den halben Stamm umgreifend, angeschnitten, ohne das Kambium zu verletzen. Latex befindet sich in den Milchröhren der Rinde. Die flüssige Latexmilch wird in geteilten Kokosnussschalen gesammelt und anschließend in einer Form gewässert und getrocknet. Beim Anzapfen der Bäume benötigt eine geübte Person für einen Schnitt ca. 1 Minute, je nachdem, ob pro Baum ein oder zwei Schnitte durchgeführt werden, liegt die Anzahl der geschnittenen Bäume zwischen 30 und 60 pro Stunde. Auf einem Hektar werden ca. 150 Gummibäume gepflanzt, so dass der Arbeitsaufwand zur Pflege und Ernte der Gummibäume für eine Person pro Hektar bei etwa 4 Stunden liegt.

[115] Es wird unterschieden zwischen *getah murni* – reinem Latex, für das die höchsten Preise erzielt werden – und solchem Latex, das durch die Beimischung von Rindenteilen „gestreckt" wurde.



Abbildung 18: Kautschukgarten innerhalb des Waldes.

Anspruch der *waris* auf Tributzahlungen der Orang Rimba wird in Bezug auf die Kautschukproduktion noch immer aufrecht erhalten.[116]

Weniger verbreitete als der Anbau von Gummibäumen ist der Anbau von Ölpalmen (*Elaeis guineensis* L.), bislang besitzt lediglich Temenggung Tarib in Air Hitam eine eigene Ölpalmplantage von etwa vier bis fünf Hektar, die er javanischen Siedlern abgekauft hat.[117] Er berichtet, dass er momentan nur für die Pflege der Ölpalmen arbeite, da er sämtliche Erträge in Form von Dünger, Herbiziden und Pestiziden sofort wieder in seine Palmölplantage investiere.[118] Seine Entscheidung für den Kauf der Ölpalmplantage begründet der *temenggung* damit, dass mit Ölpalmen, im Gegensatz zu Kautschuk, wesentliche einfacher Geld zu verdienen sei, da der Arbeitsaufwand geringer sei als bei der Pflege der Gummibäume.[119] Darüber hinaus betrachtet der *temenggung* den Anbau von Ölpalmen als eine Investition in die Zukunft seiner Enkel.

Durch die neuen Einkommensmöglichkeiten wie den Anbau von Gummibäumen oder im Süden des Bukit Duabelas-Gebietes auch Ölpalmen, ist das Sammeln und der Verkauf der NTFP Rattan und Drachenblut-Harz *(jerenang)* deutlich zurückgegangen. Zwar wird dies von den Orang Rimba immer noch als wichtige Einkommensquelle angegeben, besonders die jüngere Generation ist jedoch der Auffassung, dass das Sammeln dieser Produkte, trotz der relativ hohen Erlöse, zu arbeitsaufwändig ist.[120]

Eine weitere Einkommensmöglichkeit für die Orang Rimba stellt der Verkauf von Land/Wald in den Waldrandzonen an die sesshafte Bevölkerung dar. Aufgrund der zunehmenden Knappheit von Land und entsprechend hohen Preisen können die Orang Rimba durch den Verkauf weniger Hektar in kurzer Zeit zu sehr viel Geld kommen. Diese Landverkäufe durch einige Orang Rimba sind ein sehr

---

[116] Zwar könnten die Orang Rimba ihren Kautschuk auch an einen größeren Gummiplantagenbesitzer im Westen der Region verkaufen, dieser muss jedoch, wenn er Kautschuk von den Orang Rimba kauft, Abgaben an die *waris* von Tanah Garo zahlen. Diese Abgaben an die *waris* sind bereits im Kaufpreis für den Kautschuk einkalkuliert, so dass dieser Händler einen geringeren als den marktüblichen Preis für den Kautschuk an die Orang Rimba bezahlt. Die gleiche Situation ergäbe sich auch, wenn die Orang Rimba ihr Erzeugnis an einen anderen, kleineren Zwischenhändler in der Region verkaufen würden, da dieser wiederum an den oben genannten, größeren Händler verkaufen müsste.

[117] In Makakal Hulu ist der Ölpalmenanbau aufgrund der naturräumlichen und infrastrukturellen Gegebenheiten bislang nicht möglich.

[118] Der *temenggung* düngt seine Ölpalmen einmal in 3 Monaten, das entspricht dem Düngezyklus auf kommerziellen Plantagen.

[119] Als weiteren Grund für den bevorzugten Anbau von Ölpalmen nennt der *temenggung* das sich ändernde Klima, das sich im Bukit Duabelas-Gebiet in einer steigenden Niederschlagsmenge manifestiert.

[120] Ein ehemaliger Mitarbeiter von WARSI erzählt, dass der Abnehmer des *jerenang* in Bangko nicht bereit ist mitzuteilen, an wen er das *jerenang* weiter verkauft. Ebenso wenig der Zwischenhändler in Jambi. Dies ist seiner Meinung nach ein Zeichen dafür, dass die Gewinnspanne beim Handel mit *jerenang* sehr hoch sein muss und die Händler bei Preisgabe ihrer Abnehmer Angst haben, dass die Orang Rimba direkt an die nächste Instanz verkaufen könnten.

umstrittenes Thema, das viel Unmut innerhalb der größeren Orang Rimba-Gemeinschaft ausgelöst und zu heftigen Diskussionen und auch Sanktionen geführt hat. Da der Verkauf von Land weder allgemein akzeptiert ist noch regelmäßig vorkommt, werde ich dieses Thema im folgenden Kapitel unter dem Aspekt der Nationalparkpolitik weiter ausführen.

7.2.2. Konsumption

Konsum von Luxusgütern und Dienstleistungen

Den Erlös aus dem Verkauf von *cash crops* und NTFP investieren die Orang Rimba hauptsächlich in Nahrungs- und Genussmittel (Kaffee, Tee, Zucker, Salz, Süßigkeiten), diverse alltägliche Gebrauchsgegenstände und Luxusgüter wie Motorräder und Radios. Letztere werden nicht als dauerhafte Anschaffung betrachtet, sondern nur solange benutzt, wie es die ökonomische Situation zulässt. Es ist daher gängige Praxis, diese Gegenstände bei einem finanziellen Engpass an andere Orang Rimba oder Dorfbewohner weiterzuverkaufen und zu einem späteren Zeitpunkt zurückzukaufen oder neu anzuschaffen.[121]

Des Weiteren nehmen die Orang Rimba auch Dienstleistungen in Form von Arbeitskraft der sesshaften Bevölkerung in Anspruch, wie ich an drei Beispielen illustrieren werde: Mijak, der sich selbst als wenig geschickt beim Hausbau betrachtet, wollte ein eigenes Haus aus Schnittholz *(rumah papan)* im Stil der Siedler in den Waldrandzonen bauen. Anstatt die Hilfe von Freunden und Verwandten einzufordern, beauftragte er zwei Dorfbewohner mit dem Zurechtsägen der Bretter und dem Bau des Hauses, um zu gewährleisten, dass das Haus auch „ordnungsgemäß“ und in nicht allzu langer Zeit fertig gestellt wird. Dafür hat er etwa 400.000 IDR ausgegeben.

Der *menti* besitzt ca. 4 ha Gummibäume (s.o.), die er unter anderem im Zusammenhang mit der Sicherung der Waldgrenze angepflanzt hat. Die Pflege und Ernte der Bäume ist ihm jedoch zu zeit- und arbeitsintensiv. Aus diesem Grund hat er eine javanische Familie angestellt, die nach dem Prinzip der Ernteteilung seinen Gummigarten bewirtschaftet. 2/3 des Erlöses geht an die javanischen Angestellten, 1/3 bekommt der *menti.* Der Erlös aus diesem Gummigarten betrug 2007 ca. 9 Mio. Rupien/Monat, nach dem Abzug des Anteils für die javanischen Arbeiter erhielt der *menti* immer noch 3 Mio. Rupien/Monat.

Besemi, ein junger Familienvater, beschäftigte 13 Dorfbewohner (Männer und Frauen) über knapp drei Tage, um 1 *tanah* (ca. 2,5 ha) Waldfläche zu roden *(mancah),*

[121] Dass die Orang Rimba ein mitunter recht pragmatisches Verhältnis zu Arbeit und Geld haben, zeigt folgendes Beispiel: Einer der Jugendlichen verkaufte seine gesamte Reisernte (etwa zwei Tonnen), weil er hungrig war und kein Geld hatte. Von dem Erlös kaufte er sich dann fertig geschälten Reis – dieser Weg erschien ihm weniger arbeitsintensiv, als seinen eigenen Reis zu ernten und zu verarbeiten.



Abbildung 19: Bepak Pengusai und seine Familie vor dem Haus des javanischen Migranten, der die Kautschukplantage Bepak Pengusais bewirtschaftet.

auf der er sein Feld anlegen wollte.[122] Dafür hat er insgesamt 800.000 IDR ausgegeben.[123]

Die Thesaurierung von kain *und Gold*

Der Handel mit *cash crops,* NTFP und Kautschuk führt dazu, dass die Orang Rimba in der Lage sind, materielle Rücklagen zu bilden. Der Großteil der Orang Rimba verwendet als Mittel der Thesaurierung Batikstoffe *(kain),* die als Prestigesymbole betrachtet und gleichzeitig als Währungseinheit innerhalb des Waldes verwendet werden, um beispielsweise durch das *adat* verhängte Strafen zu begleichen. Bei diesen von den Orang Rimba akkumulierten Stoffen handelt es sich um Batikstoffe, die von den Dorfbewohnern als *sarung* bezeichnet werden und ein alltägliches Kleidungsstück darstellen. Im Gegensatz zu handgefärbten Batikstoffen, die vergleichsweise teuer sind und in vielen Teilen Indonesiens auch als Kleidung zu zeremoniellen Anlässen getragen werden, handelt es sich bei den von den Orang

122 Nach eigenen Angaben zahlte Besemi den Arbeitern 30.000 Rp./Mann und Tag, die für ihn arbeitenden Frauen erhielten 25.000 Rp./Tag.

123 Wirtschaftswissenschaftlich wird Arbeitskraft als Produktionsfaktor definiert, um jedoch aufzuzeigen, wofür die Orang Rimba ihr Einkommen ausgeben, thematisiere ich die Dienstleistungen der sesshaften Bevölkerung zweckmäßiger Weise unter dem Aspekt der Konsumption.



Abbildung 20: Induk Penguwar, Bepak Pengusai und seine Stiefsöhne nach dem Einkauf auf dem Markt in Bungo Tanjung.

Rimba erworbenen *kain/sarung* um industriell gefertigte, im Batikstil bedruckte Textilien meist ausländischer Herkunft, die vergleichsweise billig und von niedriger Qualität sind.

Einige wohlhabende Orang Rimba wie die Inhaber von hohen Ämtern besitzen zwischen 700 und 1000 *kain*. Ein solcher Stoff mittlerer Qualität kostet ca. 20.000 bis 25.000 Rupien, der Wert der von den Orang Rimba besessenen Stoffe kann also bis zu 25 Mio. IDR (ca. 2500 Euro) betragen.[124] Die Stoffe werden bei Geldmangel von den Orang Rimba auch an die Dorfbewohner verkauft, was allerdings mit einem finanziellen Verlust von mindestens 10.000 Rupien pro *kain* verbunden ist. Die Investition in *kain* stellt somit weniger eine Wertanlage dar, die bei Bedarf verflüssigt werden kann, sondern dient der Akkumulation von Wert, wobei sich *kain* in Rottönen besonderer Beliebtheit erfreuen.

Ab Mitte der 1990er Jahre haben die Orang Rimba in Makakal Hulu nach eigenen Angaben mit dem Kauf von Gold begonnen. Der Goldpreis unterliegt jedoch Preisschwankungen, die sich den Orang Rimba zufolge am Preis für Kautschuk

[124] Gemessen am durchschnittlichen Einkommen und der Anzahl von *kain* ist die durch das *adat* festgelegten Strafen beispielsweise für eine Scheidung (20 *kain* für Männer und 40 *kain* für Frauen) recht gering. Die höchste von den Orang Rimba verhängbare Strafe beträgt 500 *kain* und wird bei der Beschädigung eines Honigbaumes oder einer nicht zustande gekommenen Hochzeit verhängt.

nachvollziehen lassen: sinken die Preise für Kautschuk, sinkt auch der Wert des Goldes; steigen die Kautschukpreise, steigt auch der Goldwert. Aufgrund dieser Preisschwankungen ist die Investition in Gold bei den Orang Rimba weniger beliebt als der Kauf von Stoffen, obwohl Gold gegenüber *kain* einige Vorzüge aufweist. Diese liegen zum einen in der dauerhaften Haltbarkeit des Materials, das im Vergleich zu *kain* im tropisch-feuchten Klima keinerlei Zerfallserscheinungen aufweist, zum anderen in der geringeren Größe und dem geringeren Gewicht von Gold, das sich bei Wohnortswechseln wesentlich leichter transportieren lässt als hunderte von *kain.*

7.2.3. „Wie soll das denn außerhalb des Waldes gehen?“

Im Gegensatz zu der Auffassung, dass das Leben in Abhängigkeit vom Regenwald ein entbehrungsreiches Leben in Armut bedeutet, betrachten die meisten Orang Rimba, mit denen ich dieses Thema erörterte, das Leben und Wirtschaften im Regenwald als angenehm und vorteilhaft im Vergleich zu den Lebensbedingungen außerhalb des Regenwaldes. Dabei betonten meine Gesprächspartner vor allem die Bedeutung des Regenwaldes als Subsistenzgrundlage, die ihr tägliches Überleben auch ohne den Verkauf von Kautschuk und *cash crops,* also unabhängig von den lokalen Märkten, sichert:

> „Wir brauchen den Wald zum Leben, um unseren Unterhalt zu bestreiten, wir suchen Rattan für unsere Tragekörbe *(ambung),* wir suchen Harze *(damar)* zum Verkauf. Der Wald ist sehr wichtig, wenn es keinen Wald gibt, können wir nicht leben. Wenn der Wald weg ist, sind wir verloren. Wenn der Wald gerodet ist, ist unsere Gemeinschaft tot *(terbuka rimba matilah umatnye).*[125] Die Gummibäume sind nur zur Gummiproduktion – wenn die Leute sich darauf verstehen. Aber wenn der Wald gerodet ist, dann gibt es kein Rattan *(rotan)* mehr. […] Außerdem gibt es auch sehr viele unterschiedliche Früchte im Wald, Honigbäume – es ist sehr angenehm im Wald. Im Dorf muss man Geld benutzen, wenn man Süßigkeiten oder etwas anderes essen möchte, aber wenn man kein Geld hat, kann man es nicht essen. Hier im Wald braucht man kein Geld, im Wald ist es viel besser!“
>
> (Interview mit Induk Penguwar, Pengulaworon, 17. September 2004)

> „Wenn man essen will, ist alles umsonst. Die Früchte sind gratis, man kann sie sich einfach nehmen, das ist der Vorteil im Wald. Im Allgemeinen ist das Leben im Wald besser als in der Stadt. Wenn man dort Früchte probieren will, muss man sie kaufen. Hier muss man auch das Wasser nicht kaufen, höchstens Öl, das ist das Glück im Wald. […]“
>
> (Interview mit Bekilat, Pengulaworon, 19. September 2004)

[125] Als *umat* wird im allgemeinen eine religiöse Glaubensgemeinschaft bezeichnet, entweder im Sinne einer Gemeinde oder einer Religion, z.B. Christen, Muslime etc.

> „[…] Weiterhin ist das Essen im Wald umsonst, Jahr für Jahr, das ist ein Vorteil. Wenn die Gefährten Beute gemacht haben, wird sie immer geteilt, zwar nicht umsonst, aber sie wird nicht verkauft. Im Dorf muss alles *lauk*[126] gekauft werden."
>
> (Interview mit Pengendum, Kedondong Jehat, 26.September 2004)

Der Wald erscheint den Orang Rimba als sichere Lebensgrundlage, deren besonderer Vorteil in der freien Verfügbarkeit der forstlichen Ressourcen liegt, wo „man sie sich einfach nehmen" kann, und „das Essen im Wald umsonst [ist], Jahr für Jahr […]", ohne dafür bezahlen zu müssen. Die Aussage Pengendums verweist darüber hinaus auf die Beziehung zwischen Subsistenzstrategie und sozialer Organisation der Orang Rimba. Pengendum betrachtet die generalisierte Reziprozität, die unter den Orang Rimba herrscht, als eindeutigen Vorteil, da so immer die Möglichkeit des Konsums von Fleisch und Fisch gewährleistet ist, ohne mit Geld dafür bezahlen zu müssen.

Da die Grundbedürfnisse meiner Gesprächspartner obigen Aussagen zufolge allein aus der Aneignung forstlicher Ressourcen befriedigt werden können, haben sie die Wahl zwischen aneignender und produzierender Subsistenzstrategie, wie Induk Penguwar betont: „Die Gummibäume sind nur zur Gummiproduktion, wenn man sich darauf versteht". Der Anbau von Gummibäumen erfolgt also lediglich zur Erwirtschaftung eines monetären Einkommens, durch das zusätzliche Bedürfnisse auf den Märkten der sesshaften Bevölkerung befriedigt werden können.

Arbeit und Muße

Im Zusammenhang mit der Befriedigung bestimmter Bedürfnisse spielt auch die damit verbundene Vorstellung von Arbeit und Arbeitsaufwand für die Orang Rimba eine Rolle. Während Jagen, Fischen und das Sammeln von NTFP von meinen Gesprächspartnern nie als „Arbeit" *(begawe, kerjo)* bezeichnet wurde, wurde der Begriff „Arbeit" für sämtliche Aktivitäten rund um das Anlegen, Pflegen und Ernten von Feldern, Gummibäumen und Ölpalmen verwendet.[127] Zur Erledigung dieser Tätigkeiten nehmen die Orang Rimba mitunter auch die Dienste der Bewohner der umliegenden Dörfer in Anspruch (s.o.), wohingegen deren Teilnahme an wirtschaftlichen Aktivitäten wie der Jagd, dem Fischen oder dem Sammeln von NTFP unvorstellbar ist.

Mehrfach fragte ich, warum denn diejenigen Orang Rimba, die eine nennenswerte Anzahl von Gummibäumen besitzen, Dorfbewohner zum Ernten und Pflegen der Bäume beschäftigten, anstatt diese Arbeit selbst zu erledigen oder andere Orang

[126] Als *lauk* bezeichnen die Orang Rimba sämtliche tierischen Nahrungsbeilagen, hauptsächlich jedoch Fleisch und Fisch.

[127] Ein häufig verwendeter Ausdruck ist beispielsweise *kerjo ladang* oder *begawe huma* (*huma, ladang* = Feld), was bedeutet „ein Feld bearbeiten". Die Bezeichnungen der anderen wirtschaftlichen Aktivitäten wurden hingegen nie mit *begawe* oder *kerjo* erweitert.

Rimba zu bezahlen, so dass das Geld innerhalb der Gruppe bleiben würde. Darauf erhielt ich jedes Mal die Antwort, dass die Javaner wesentlich fleißiger *(lebih rajin)* seien und außerdem auch bereit, länger zu arbeiten als die Orang Rimba. Sie selbst, so wurde mir von verschiedenen Personen mitgeteilt, könnten lediglich drei bis vier Stunden einer extrem anstrengenden Arbeit wie Gummi zapfen oder auf dem Feld arbeiten nachgehen, alles was darüber hinausgehe, sei zu anstrengend, und vor allem würden diese Tätigkeiten den Orang Rimba dann langweilig. Das sei auch der Grund dafür, dass die Javaner, im Gegensatz zu den Orang Rimba, erfolgreiche Bauern seien. Ständig würden sie von morgens bis abends schuften, um Geld zu verdienen – für die Orang Rimba würde dies kein zufriedenstellendes Leben sein. Wichtig hingegen seien die Pflege sozialer Kontakte in Form von gegenseitigen Besuchen, gemütlichem Zusammensitzen oder das Fallenstellen.[128]

Wie pragmatisch die Orang Rimba bei der Erledigung oder Entledigung ungeliebter Arbeiten mitunter vorgehen, verdeutlicht auch das oben genannte Beispiel von Besemi, der von Dorfbewohnern eine Waldfläche zum Anlegen eines Feldes roden ließ. Auf meinen Hinweis, dass er dafür doch sehr viel Geld ausgegeben hätte, antwortete er lapidar: „Na und? Dafür ist die Arbeit erledigt!" Auch der *menti,* der die Arbeit in seinen Gummigärten von javanischen Arbeitern erledigen lässt, ist bereit, auf 2/3 des Kautschukerlöses zugunsten anderer Aktivitäten zu verzichten. Diese Einstellung hat Pengendum mit den Worten: „Er sitzt da und raucht, während er aufs Geld wartet!" zusammengefasst.

Das Verhältnis von natürlichen Ressourcen, kulturspezifischen Bedürfnissen und Arbeitsintensität in Gruppen mit vorwiegend aneignender Subsistenzweise (Jäger-Sammlergesellschaften) wurde bereits in wirtschaftsethnologischen Debatten der 1970er Jahre thematisiert. In seiner Abhandlung über die „Original Affluent Society" widerspricht Marshall Sahlins (1968) der Annahme, dass die Lebensbedingungen von Regenwaldbewohnern wie den Orang Rimba zwangsläufig von Härte und Entbehrung bestimmt sein müssen. Sahlins kritisiert dabei vor allem die Betrachtung der Wirtschaftsstrategie und Lebenssituation solcher Gruppen aus der Perspektive neoklassischer Wirtschaftstheorien, denen zufolge unbegrenzte menschliche Bedürfnisse knappen Ressourcen gegenüberstehen. Im Gegenzug argumentiert Sahlins (1974), dass die Lebensbedingungen von Jäger- und Sammlergruppen im tropischen Regenwald vielmehr durch einen natürlichen materiellen Überfluss gekennzeichnet seien, dem nur begrenzte Bedürfnisse gegenüberstehen. Nach Sahlins handelt es sich also um kategorische „Überflussgesellschaften", deren Wahrnehmung als „bedürftig" sich erst aus der Verabsolutierung der Bedürfniskonzeption westlicher Industriegesellschaften ergibt.

Den obigen Gesprächsausschnitten lässt sich entnehmen, dass auch meine Gesprächspartner unter den Orang Rimba die Möglichkeiten zur Befriedigung

[128] Das Fallenstellen erfolgt meistens während der Wanderungen durch den Wald, zum Beispiel auf dem Weg zu gegenseitigen Besuchen, und erfolgt sozusagen *en passant,* wenn gerade ein Wildwechsel gekreuzt wird.

existenzieller Grundbedürfnisse im Regenwald nicht mit Vorstellungen der Knappheit in Verbindung bringen. Trotzdem existieren auch unter den Orang Rimba darüber hinausgehende Bedürfnisse, deren Befriedigung aus dem Erlös des Verkaufs von *cash crops* und Kautschuk finanziert werden muss.

Ressourcenverfügbarkeit und Bedürfnisbefriedigung

Durch die Annehmlichkeiten, die das Waldleben für die Orang Rimba bedeutet, sind sie sich bewusst, dass ein Leben außerhalb des Waldes eine Verschlechterung ihrer ökonomischen Lage bedeuten würde. Dabei spielt der Zugang zu Land eine zentrale Rolle. Außerhalb des Waldes ist Land eine knappe Ressource und müsste von den Orang Rimba gekauft werden, falls sie nicht an einem der Regierungsprogramme teilnehmen, in deren Rahmen ihnen 2,5 ha Land pro Haushalt zugeteilt werden würden.[129] Die Aussichtslosigkeit dieser Perspektive bringt Peniti Benang folgendermaßen auf den Punkt:

> „Wie soll ich denn Bauer in Bangko werden? Mir gehört dort kein Land!"
> (Interview mit Peniti Benang, 17. September 2004)

Dass dies eine durchaus realistische Einschätzung ist, zeigt das Beispiel eines anderen jungen Orang Rimba, der sich entschieden hat, ein sesshaftes Leben außerhalb des Waldes auszuprobieren: Er ist in ein Dorf gezogen, hat den Islam und einen muslimischen Namen angenommen und lebt von Gelegenheitsjobs, da er außerhalb des Waldes kein Land besitzt. Nach eigenen Angaben hat sich seine Lebenssituation so verändert, dass er noch nicht einmal jeden Tag eine warme Mahlzeit zu sich nehmen kann. Wie perspektivlos den meisten Orang Rimba ein Leben außerhalb des Waldes erscheint, beschreibt auch Temenggung Tarib aus Air Hitam:

> „[…] Wie soll das denn außerhalb des Waldes gehen? Wir lassen uns nicht sagen, Du, *temenggung* arbeite jetzt das. Wie soll das gehen – wenn unsere Arbeit darin bestünde Briefe zu schreiben? Woher sollen wir wissen, wie das geht? Vielleicht würden wir beispielsweise 500.000 [Rupien] im Monat verdienen, das geht nicht. Das ist das Problem."
> (Interview mit Temenggung Tarib, Air Hitam, 14. Dezember 2004)

> „Obwohl ich dumm bin, bin ich geschickt im Felder anlegen, im Konzept des Gartenbaus. Wenn man nur schreibt, sagen die Leute [die anderen Orang Rimba] ‚dumm', aber nicht, wenn man auf die Jagd geht, mit Menschen redet und weiß, wo man Fische fängt. Wenn man all das gut kann, ist das

[129] Selbst das würde eine Verschlechterung der wirtschaftlichen Situation der Orang Rimba bedeuten, da sie im Regenwald Felder von durchschnittlich ca. 0,5–1,0 ha Größe pro Jahr anlegen. Diese werden zwar extensiv bewirtschaftet, trotzdem können während der Brache die auf diesem Land gepflanzten Obst- und Gummibäume wirtschaftlich genutzt werden, so dass den Orang Rimba effektiv weit mehr als 2,5 ha Land pro Haushalt zur Subsistenzsicherung zur Verfügung stehen.

> Leben nicht schwierig. Allzu viel Geld ist nicht nötig, wichtig ist, dass man weiß, wie man alles bekommt."
>
> (Interview mit Mijak, Berenai, 18. Juli 2004)

Zusätzlich zur Problematik des Landzugangs thematisieren der *temenggung* und Mijak das Problem der (Aus-)Bildung, die ein weiteres wichtiges Kriterium zum ökonomischen Erfolg außerhalb des Waldes darstellt. Bis auf die wenigen Jugendlichen, die durch die Programme von WARSI und SOKOLA alphabetisiert wurden, können die meisten Orang Rimba weder lesen, schreiben noch rechnen, so dass sie außerhalb des Waldes lediglich Tätigkeiten als ungelernte Hilfskräfte ausüben können. Wie wenig lukrativ eine solche Beschäftigung ist, zeigt das Beispiel von Neghus – einem Mann, der als Lohnarbeiter auf einer Ölpalmplantage zu Reichtum kommen wollte:

Nachdem er einige Monate lang für etwa 600.000 IDR/Monat schwer auf der Plantage geschuftet hatte, erschien ihm sein neues Leben zu beschwerlich und er kehrte in den Wald zurück, wo er seine gewohnten wirtschaftlichen Tätigkeiten wieder aufnahm. Neghus Begründung für diesen Entschluss ist eine simple Rechnung: Im Wald verdient er sein Einkommen durch das Jagen und Verkaufen einer bestimmten Vogelart an Vogelhändler in der Umgebung des Bukit Duabelas-Nationalparks. Der Preis für einen solchen Vogel beträgt ca. 300.000 IDR pro Vogel. Der Verkauf lediglich zwei solcher Vögel bringt ihm genauso viel ein, wie einen Monat lang harte Arbeit auf der Ölpalmplantage.

7.3. Der Wald als Wirtschaftsraum: Zeichen der Armut oder Quelle des Wohlstands?

Die Betrachtung der ökonomischen Verhältnisse und Strategien der Orang Rimba in Makakal Hulu zeigt, dass die Orang Rimba entgegen der Annahme der Regierung durchaus Zugang zu Märkten und ökonomischen Netzwerken haben und gerade durch ihre spezifische Nutzung der natürlichen Ressource Wald in der Lage sind, ein über ihren täglichen Bedarf hinausgehendes monetäres Einkommen zu erwirtschaften. Durch die Produktion von Kautschuk, den Verkauf von Harzen und anderer NTFP sowie der Entlohnung der Dorfbewohner oder dem Kauf von *kain* und anderen Gütern sind die Orang Rimba, entgegen staatlicher Aussagen, ebenso in nationale oder gar globale Wirtschaftskreisläufe eingebunden wie die sesshafte Bevölkerung.

Die wirtschaftliche Kategorisierung der Orang Rimba als „arm" durch die Regierung und die Bevölkerung außerhalb des Regenwaldes resultiert aus der Betrachtung ihres materiellen Lebensstandards anhand der von der Weltbank oder der indonesischen Regierung festgesetzten Standards. Doch selbst nach diesen Standards sind die Orang Rimba nicht arm: Die dort festgesetzten Einkommens-

grenzen zur Definition monetärer Armut zwischen 175.000 IDR und 250.000 IDR pro Kopf/Monat werden von vielen Orang Rimba in Makakal Hulu deutlich überschritten, so dass sie in ökonomischer Hinsicht nicht als arm bezeichnet werden können. Auch sind die Orang Rimba in finanzieller Hinsicht vergleichsweise oft tatsächlich besser situiert als ihre sesshaften Nachbarn und fungieren sogar als Arbeitgeber für Letztere. Gleichzeitig werden die Bedingungen des Wirtschaftens im Regenwald von meinen Gesprächspartnern als angenehm empfunden und die Aufgabe ihrer bisherigen Subsistenzstrategie als wenig attraktiv betrachtet.

Eine Teilnahme an den Modernisierungsprogrammen der Regierung oder eine Aufgabe ihrer bisherigen Lebensweise würde für die Orang Rimba weder eine Verbesserung ihrer Lebensqualität noch eine Anhebung ihres ökonomischen Wohlstandes bedeuten, sondern faktisch eine Verschlechterung ihrer momentanen ökonomischen Lebensrealität darstellen.

Trotzdem sind einzelne Gruppen zeitweilig mit situativen Mängeln[130] konfrontiert, die sich jedoch eher als Armut in Folge von Bedürfnisexpansion charakterisieren lässt.

Die Orang Rimba sind sich ihrer Abhängigkeit vom Regenwald als wirtschaftliche Grundlage zur Sicherung ihrer Subsistenz und auch darüber hinausgehender Bedürfnisse sehr bewusst. Der Wald ist aber auch eine hart umkämpfte Ressource, deren ständige Verknappung den Orang Rimba bewusst ist. In diesem Zusammenhang müssen die Bemühungen der Orang Rimba zum Schutz des Waldes immer auch als Bemühung zur Sicherung ihrer Lebensgrundlage, ihres Lebensstandards und ihrer relativen ökonomischen Unabhängigkeit verstanden werden.

7.3.1. „Die Dörfler sparen bei der Bank – wir sparen mit Gummibäumen“: Kulturspezifische Wertesysteme und soziokulturelle Armut

In Bezug auf die Orang Rimba verweist der Begriff „Armut“ weniger auf eingeschränkte Konsumtionsmöglichkeiten oder einen materiellen Notstand, sondern vielmehr auf die Bedeutung von Armut als sozialem Status, der sich aus der Beziehung der Orang Rimba zur sesshaften Bevölkerung ergibt (vgl. Rössler 1999; Sahlins 1974). Die soziokulturelle Armut wird durch die Familienplanungsbehörde nicht nur anhand ökonomischer oder medizinischer Kriterien bestimmt, sondern auch vor dem Hintergrund des Wertesystems der sesshaften indonesischen Bevölkerung. Darunter fallen die regelmäßige Ausübung religiöser Verpflichtungen oder die Wahl des Bodenbelags des Wohnhauses, der aus Zement oder Fliesen, nicht jedoch aus blanker Erde bestehen sollte. Darüber hinaus verlangt die gesell-

[130] Als Mangel wird von den Orang Rimba in Makakal Hulu beispielsweise das Fehlen von Zucker oder Süßigkeiten empfunden. Während der Dauer meiner Feldforschung in Makakal Hulu habe ich nie eine Gruppe getroffen, die unter Nahrungsmangel gelitten hätte. Auf mein Nachfragen wurde mir bestätigt, dass „Hungersnot“ in dieser Region nicht bekannt sei. Als Mangelsituationen empfundene Zustände sind also eher qualitativer, subjektiver Natur.

schaftliche Norm das Tragen unterschiedlicher Kleidung zu unterschiedlichen Anlässen – wird diesem Ideal nicht entsprochen, gilt das als Zeichen von Armut. Dadurch wird die Frage, *ob* die Bevölkerung in der Lage ist zu konsumieren, erweitert durch die Frage, *was* konsumiert wird. Damit obliegt den Regierungsbehörden die Definitionsmacht der Kriterien soziokultureller Armut, die darüber hinaus normierenden Einfluss haben, indem implizit vorgegeben wird, was konsumiert werden sollte, um nicht als arm kategorisiert zu werden. Das Konsumverhalten der Orang Rimba entspricht nicht den Kriterien der Regierung, da sie sich nicht an den Standards von Modernität orientieren, sondern an den spezifischen Lebensbedingungen und Wertesystemen innerhalb des Regenwaldes.

Aufgrund dieser spezifischen Lebensbedingungen, die eine gewisse Mobilität erfordern, benötigen die Orang Rimba weder eine permanente Behausung mit gefliestem Fußboden noch ist der Alltag der Orang Rimba in formale Abläufe wie Schule, Arbeit und Freizeit unterteilt, die das Tragen bestimmter Kleidung an bestimmten Orten in bestimmten Kontexten erfordern würden.[131]

Stattdessen kaufen die Orang Rimba Batikstoffe in großen Mengen, die außerhalb des Waldes einen alltäglichen Gebrauchsgegenstand darstellen, dem in dieser Form keine besondere Bedeutung zugemessen wird. Dadurch erscheint die Investition in *kain* als „unlogische" kulturelle Besonderheit, welche die soziale und kulturelle Abgeschiedenheit der Orang Rimba von der sesshaften Bevölkerung zu belegen scheint. Da die Akkumulation von *kain* bei genauerer Betrachtung jedoch auf das Gegenteil verweist, soll die Beziehung der Orang Rimba zu den Batikstoffen näher erläutert werden. Die außerordentliche Bedeutung dieser Stoffe für die Orang Rimba rührt nach eigenen Angaben aus der Zeit als Textilien nur durch Tauschhandel mit der sesshaften Bevölkerung ihren Weg in den Wald fanden und so ein äußerst knappes Gut darstellten. Dass solche Textilien dabei nicht nur für die Orang Rimba, sondern im gesamten indonesischen Archipel von großer wirtschaftlicher und sozialer Wichtigkeit waren, werde ich durch einen kurzen historischen Rückblick illustrieren:

Die Bedeutung von kain *im historischen Kontext*

Bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts spielten Textilien eine zentrale Rolle als Handelsgut in den indonesischen Seehäfen, unter denen Jambi einer der florierendsten und wohlhabendsten war. Dort wurden chinesische Seide und indische Baumwolle gegen Pfeffer aus dem Inneren des Königreichs Jambi getauscht und weiterverbreitet. Diese Stoffe erfreuten sich im gesamten indonesischen Archipel großer Beliebtheit[132] und besaßen neben ihrem ökonomischen vor allem einen

[131] Eine Ausnahme bilden hier rituelle Zeremonien *(bebalai),* siehe Kapitel 5.

[132] Andaya (1989) beschreibt, dass große Teile der Bevölkerung des indonesischen Archipels bis zum 18. Jahrhundert hauptsächlich aus Baumrinden gefertigte Stoffe als Alltagskleidung trugen. Die importierten Stoffe wurden nur zu besonderen Anlässen getragen, obwohl sie qualitativ oft sogar minderwertiger waren als die Rindentextilien aus lokaler Herstellung.

symbolischen Wert. Innerhalb institutionalisierter ritueller Beziehungen zwischen Individuen, Familien und Fürstenhöfen galten Textilien als wichtige Gabe, durch die gegenseitige Verbundenheit betont und gefestigt wurde (Andaya 1989:29).[133]

In Jambi spielten (importierte) Textilien ebenfalls eine bedeutende Rolle in der Beziehung zwischen dem Landesinneren und der Küstenregion. Es wurden Stoffe ins Land hinein und vor allem Pfeffer aus dem Inneren heraus gehandelt (Andaya 1993). Auch in den wirtschaftlichen Beziehungen zwischen dem jambinesischen König/Sultan und der Bevölkerung waren, neben Salz, Stoffe von Bedeutung (siehe Kap. 4). Andaya berichtet in diesem Zusammenhang von einer Legende, derzufolge ein Herrscher von Jambi vier wertvolle Stoffe an die Bewohner im Inneren seines Landes schickte, um sie so zur Abgabe der o.g. Tribute aufzufordern. In einer weiteren Überlieferung wird von einem Prinzen in Jambi berichtet, der im Inneren des Landes neue Stoffe verteilte, um so die Loyalität der Bewohner des Hinterlandes zu gewinnen (Andaya 1989:31 ff.). Der niederländische Kontrolleur van Dongen schreibt in seiner Abhandlung über die „Kubu" von Palembang, dass diese angeblich von der legendären Königin Ratu Sinuhun neben „Urkunden"[134] erstmalig Stoffe und Salz erhielten, um so eine hierarchische Bindung zwischen der Herrscherin und ihren Subjekten herzustellen und zu festigen (van Dongen 1910:12 ff.).

In der Geschichte der Stoffe und ihrer kulturellen Bedeutung spielen die roten Stoffe, wie sie von den Orang Rimba favorisiert werden, ebenfalls eine besondere Rolle, die sich wahrscheinlich aus der Schwierigkeit ergab, eine gelungene Rotfärbung zu erzielen. Das Anfertigen roter Stoffe und Batiken aus verschiedenen Pflanzenextrakten[135] erforderte besonderes Wissen und Können, das im Jambi des 18. und 19. Jahrhunderts strengster Geheimhaltung unterlag. So galten rote Batikstoffe als Besonderheit im Gegensatz zu den üblichen, blau/gelb gefärbten Batiken (Kerlogue 1996). Darüber hinaus wurden roten Stoffen besondere, schützende Eigenschaften zugesprochen, so dass beispielsweise der König von Palembang sich, seine Leibgarde und seine Kanonen während der Belagerung durch die Niederländer 1658 in Rot hüllte (Andaya 1989:34).

Die geschichtliche Einordnung der *kain* in wirtschaftspolitische und kulturelle Zusammenhänge verdeutlicht die historische Determinierung der Wertkonzeption der Orang Rimba. Vor diesem Hintergrund erscheint die Akkumulation von *kain* nicht mehr als kulturelles Spezifikum, das sich aus der gesellschaftlichen Abgeschiedenheit der Orang Rimba ergibt, sondern verweist vielmehr auf ihre vor-

[133] Eine detaillierte Darstellung der kulturellen und ökonomischen Bedeutung von Textilien in Jambi und anderen Teilen Indonesiens gibt Andaya (1989). Die Geschichte von Batikstoffen und ihrer Herstellung in Jambi stellt Kerlogue (1996) dar.

[134] Es handelt sich hier nach den Angaben van Dongens (1910:12) um verschiedene Bronzeplatten, die mit javanischer Schrift versehen waren.

[135] Bis heute benutzen die Batikherstellerinnen in Jambi andere Pflanzen zum Färben roter Stoffe als Batikherstellerinnen auf Java zu diesem Zweck verwendet haben. Kerlogue (1996) beschreibt, dass die genaue Komposition dieser Farbstoffe noch immer geheim gehalten und von den Frauen noch nicht einmal ihren Männern mitgeteilt wird.

mals bestehende Einbindung in das Wirtschafts- und Wertesystems der sesshaften Bevölkerung. Auch wenn der wirtschaftliche und kulturelle Wert von Textilien in Jambi durch politische und ökonomische Veränderungen beeinflusst wurde, blieben Stoffe bis zur Ansiedlung der javanischen Transmigranten im Bukit Duabelas-Gebiet für die Orang Rimba eine Rarität und viele der älteren Menschen aus Makakal Hulu haben nach eigenen Aussagen in ihrer Jugendzeit noch Lendenschurze aus Baumrinde getragen. Die symbolische Bedeutung als Wertobjekt und Ausdruck eines gewissen sozialen Status der *kain* hat dagegen bis heute Bestand und von den Orang Rimba wird erwartet, dass Besucher im Wald den Inhabern politischer Ämter (*temenggung*, *depati* etc.) *kain* als Zeichen ihrer Ehrerbietung überreichen.

7.3.2. Wertekonzeption im Wandel

Durch die zunehmende Interaktion der Orang Rimba mit der sesshaften Bevölkerung wird insbesondere von der jüngeren Generation die eigene kulturelle Konzeption von Wert mit derjenigen der sesshaften Bevölkerung verglichen und auch kritisch hinterfragt. Besonders diejenigen der jungen Orang Rimba, die bereits viele Erfahrungen außerhalb des Waldes gesammelt haben, betrachten den Kauf und Verkauf von *kain* aufgrund der hohen Verfügbarkeit und des Wertverlustes mittlerweile als irrational und unvernünftig. Einer der jugendlichen Aktivisten ist der Meinung, dass seine Mutter, die etwa 10 Mio. Rupien im Jahr allein durch den Verkauf von Nichtholzforstprodukten verdient, ihr Geld lieber bei einer Bank sparen solle anstatt es für Stoffe und Nahrungsmittel auszugeben:[136]

> „Verdammt! Da liegen 10 Mio. Rupien Gespartes [bei meiner Mutter] herum, aber zu essen gibt es trotzdem nichts! Alles wird immer nur für *kain* ausgegeben. Wie die Leute aus Kejasung, dort gibt es niemanden, der spart! Es wird nur *kain* und Gold gekauft, so sind sie, die Leute dort. Es gibt kein Konzept, mit Geld umzugehen, darum sind fast alle arm!"
>
> (Interview mit Peniti Benang, 20. September 2004)

Obwohl die Mutter Peniti Benangs nach den Kriterien der Weltbank und der indonesischen Regierung in monetärer Hinsicht nicht als arm gelten würde, verbindet Peniti Benang den Kauf von Gold und *kain* mit Armut. Die Auseinandersetzung der Jugendlichen mit Armut und Wohlstand verdeutlicht den Charakter soziokultureller Armut als relationalem sozialen Status, der durch das Verhältnis konkurrierender kultureller Wertesysteme bestimmt wird, wie auch folgendes Gespräch illustriert:

> S: „Ja, ja, ihr seid arm [sagt ihr], aber besitzt ein Motorrad, nicht wahr (scherzhaft)?"
>
> B: „*Behelo anjing* (verdammt noch mal; lacht) !!!"

---

[136] Eine solche Einstellung ist bei den Orang Rimba bislang jedoch eher selten.

M: „Im Vergleich zu der restlichen Bevölkerung sind wir sehr arm – wir sind die Allerärmsten!"

S: „Was sind denn Zeichen von Armut?"

M und B: „Arm ist, wenn man viel arbeitet, aber keine Hose hat, es gibt viele Zeichen von Armut. Wenn man versucht, Geld zu verdienen, indem man Gummibäume und andere Dinge zum Verkauf anpflanzt."

(Interview mit Mijak und Bekilat, Pengulaworon, 20. September 2004)

Nach den Aussagen der Jugendlichen zeichnet sich Armut durch den Nichtbesitz bestimmter Güter, beispielsweise einer Hose, aus. Der Besitz und das Tragen einer Hose hat gerade für die Orang Rimba weniger eine funktionale als vielmehr eine symbolische Bedeutung, da das Tragen einer Hose als Alternative zum Lendenschurz und somit als Ausdruck von Modernität verstanden wird.

Die Infragestellung des Konsumtionsverhaltens der älteren Generation durch die Jüngeren verdeutlicht, ebenso wie das Bedürfnis nach dem Kauf einer Hose, den normierenden Charakter des hegemonialen Wohlstandsdiskurses der sesshaften Bevölkerung und der Regierung. Mijak und Peniti Benang sehen sich gezwungen, „Dinge zum Verkauf" anzupflanzen, um gewisse Güter konsumieren zu können, und Besemi wird von seinem Bruder als „rückständig" bezeichnet, wenn er einen Lendenschurz im Alltag trägt. Dabei wirkt sich die Orientierung an den „modernen" Werten nicht nur auf das Konsumverhalten, sondern auch auf die Subsistenzweise in Form eines gesteigerten Gummibaum- und *cash-crop*-Anbaus aus, was Mijak und Bekilat folgendermaßen zusammenfassen:

B: „Ich bin *melawon,* ich verdiene schon jedes Jahr 3 Mio. Rupien."

S: „Wenn ihr schon Geld habt, was soll dann gekauft werden? Hier braucht man doch eigentlich kein Geld? …"

B und M: „Wenn man viel Geld bekommt, ist das gut. Wir legen Felder/Gärten für unsere eigenen Bedürfnisse an, wir verkaufen etwas, um andere zu unterstützen – und wir brauchen das Geld für unsere Felder.[137] Für Gummibäume muss man sparen. Die Dörfler sparen bei der Bank, wir sparen mit Gummibäumen."

(Interview mit Bekilat und Mijak, Pengulaworon, 20. September 2004)

[137] Das Anlegen und Ernten eines Feldes ist mittlerweile auch für die Orang Rimba mit Kosten verbunden. Saatgut wird häufig von anderen Orang Rimba oder den Dorfbewohnern gekauft, Pflanz- und Erntehelfer werden, sofern sie nicht der eigenen Gruppe angehören oder in einem engen verwandtschaftlichen Verhältnis stehen, bezahlt (15.000 Rp./Tag und Verpflegung).

7.3.3. Armut und Wohlstand als Merkmale ethnischer Identität

Die Kategorisierung der Orang Rimba als „arm“ durch die Regierungsbehörden ist das Ergebnis hegemonialer Diskurse über Entwicklung und Modernität, innerhalb derer die Subsistenzstrategie ein wichtiges Moment in der Kategorisierung der Orang Rimba als ethnische (Minderheiten-)Gruppe darstellt.

Aufgrund ihrer Wirtschaftsweise werden sie von der sesshaften Bevölkerung und der Regierung als rückständig kategorisiert. Dies geschieht anhand evolutionistischer Vorstellungen von sich von einfachen zu komplexen entwickelnden Wirtschaftsformen. Falls Teile der sesshaften Bevölkerung damit konfrontiert werden, dass die Orang Rimba nicht immer in „Armut“ leben, hat dies einen verstörenden Effekt auf ihre Wahrnehmung der Orang Rimba.

Oft wurde ich von der sesshaften Bevölkerung gefragt, wie denn das Leben im Regenwald so sei, unter so einfachen Bedingungen, wie es sich meine Gesprächspartner vorstellten. Wenn ich in solchen Gesprächen erwähnte, dass die Orang Rimba oft Motorräder, Radios und andere „Luxusgüter“ besäßen, löste ich damit meist ungläubige und vor allem auch negative Reaktionen aus. Die meisten meiner Gesprächspartner zogen die Schlussfolgerung, dass die Orang Rimba also gar nicht mehr *murni,* rein und unverfälscht, seien, sondern die sesshafte Bevölkerung mit ihrer angeblich zur Schau gestellten Primitivität täuschen würden, um sich finanzielle und materielle Hilfe von der Regierung und den NGOs zu erschleichen.

Diese Reaktionen verdeutlichen, wie komplex und festgeschrieben die diskursive Produktion von Subjektpositionen ist. Andererseits lässt sich erkennen, wie schwer es ist, trotz faktischer Realitäten die durch soziale Kategorisierung hervorgebrachte gesellschaftliche Hierarchisierung aufzubrechen. Die diskursive Konstruktion der Orang Rimba als ethnische Gruppe in der indonesischen Mehrheitsgesellschaft beinhaltet, dass ihre Wirtschaftsweise rückständig und der daraus resultierende soziale Status Armut ist, so dass sich seitens der Regierung noch nicht einmal die Mühe gemacht wird, die Orang Rimba in ihren Datenerhebungen zur Erfassung der ökonomischen Situation der Bevölkerung zu berücksichtigen. Eine Subsistenzstrategie in Abhängigkeit vom Regenwald symbolisiert für die Mehrheit der sesshaften indonesischen Bevölkerung Naturnähe und Primitivität, die materiellen Reichtum oder ökonomischen Wohlstand kategorisch ausschließen. Im Rahmen dieser Vorstellungen dürfen die Orang Rimba nicht wohlhabend sein, um die symbolische Ordnung nicht zu gefährden und so die ihnen zugewiesene marginale soziale Position nicht in Frage zu stellen. Der materielle Reichtum einiger Orang Rimba bedeutet vor diesem Hintergrund einen Angriff auf hegemoniale Diskurse, in denen der Lebensraum Wald materielle Armut und kulturelle Rückständigkeit repräsentiert.

Dass der Regenwald für die Orang Rimba eine Quelle des Wohlstandes darstellt, die ihnen ermöglicht, sogar Luxusgüter zu konsumieren, wird hingegen als Betrug an der indonesischen Gesellschaft aufgefasst und lässt die „Authentizität“ ihrer Identität als „richtige“ Regenwaldbewohner zweifelhaft werden.



Abbildung 21: Das westliche Bukit Duabelas-Gebiet.

8. Der Wald: Vom Niemandsland zum Nationalpark

Der Erhalt des Regenwaldes als Lebensraum und die Sicherung der freien Verfügbarkeit der forstlichen Ressourcen ist ein zentrales Anliegen der Orang Rimba. Dieser Lebensentwurf generiert für die Orang Rimba eine Subjektposition, die außerhalb des gesellschaftlichen Ideals des modernen Staats- und Mitbürgers liegt und so die Orang Rimba zum konstitutiven Außen einer modernen indonesischen Gesellschaft werden lässt. Die daraus resultierende soziale Kategorisierung impliziert eine gesellschaftliche und politische Marginalisierung der Orang Rimba, die es ihnen kaum ermöglicht, ihre Ansprüche an den Regenwald gegenüber anderen Akteuren mit konkurrierenden Nutzungsinteressen durchzusetzen.

Neben der Abholzung des Waldes und der Umwandlung ehemals bewaldeter Flächen in landwirtschaftliche Nutzflächen ist die Unterschutzstellung des Regenwaldes eine weitere Form der konkurrierenden Nutzung für die Orang Rimba. Die Ausweisung des Bukit Duabelas-Waldes als Schutzgebiet wurde vor allem durch die lokale Nicht-Regierungsorganisation WARSI (siehe Kapitel 2) und deren internationale Partnerorganisationen forciert.

Die symbolische Bedeutung und Konzeption des Regenwaldes in den Diskursen dieser NGOs unterscheidet sich sowohl von der des indonesischen Staates (und seiner Bürger) als auch von der der Orang Rimba, die zum Erhalt ihres Lebens-

raumes mit den NGOs in der Bukit Duabelas-Region kooperieren. Gleichzeitig findet auch durch die NGOs eine soziale Kategorisierung der Orang Rimba in Verbindung mit dem Regenwald statt, die zu einem wichtigen Moment in der Konstruktion der ethnischen Identität der Orang Rimba als Prozess der Fremd- und Selbstidentifikation wird.

In diesem Kapitel werde ich die Naturschutzpolitik internationaler NGOs im Bukit Duabelas-Gebiet und die Reaktion der Orang Rimba darauf vorstellen. Anschließend werde ich die Repräsentation der Orang Rimba durch die Naturschutzorganisationen im Hinblick auf ihre soziale Kategorisierung und Handlungsfähigkeit betrachten.

8.1. Von der Baumwildnis zum Paradies

> Während die Westküste von Sumatra, vor allem die Gegend um Padang, schon lange ein wertvolles Gebiet für Plantagen war, lag die Ostküste noch immer im „Dämmer des Rimba“[138], des großen sumatranischen Urwaldes, dessen schwer zugängliche Baumwildnis sich ununterbrochen vom Lampongkap bis zur Nordspitze nach Atjeh erstreckte. Der morastige Mangrovenwaldstreifen an der Küste, durch den träge, stark verschlickte Flüsse als einziger Wegweiser in ein fast unbewohntes Inneres führten, war wenig einladend für Europäer und ließ nichts Besonderes dahinter vermuten.
> (Tiemann 1936:5)

> Mit wenigen Worten lässt sich die Geschichte des dünn besiedelten, im Urwald verlorenen Gebietes darstellen. […]
> (Tiemann 1936:5)

> Sumatras wildlife is the stuff of adventure books. Huge elephants, large skulking cats and elusive rhinos inhabit dense tropical forests amidst a tangle of enormous trees, twisting lianes, and weird wonderful flowers. Massive human-like apes and beautiful shimmering birds – glimpsed but for a moment – make Sumatra a truly exciting place for naturalists and nature lovers.
> (Whitten 1996:22)

> Kaum entdeckt, wird die Region bereits ‚Verlorene Welt‘ genannt. Die Vielfalt des wohl paradiesischsten Tropenwaldes der Erde ist durch den zerstörerischen, überwiegend illegalen Holzeinschlag bedroht.
> (Greenpeace 2006:1)

[138] Den Ausdruck „Dämmer des Rimba“ übernimmt Tiemann von Volz (1922).

Die unterschiedlichen Aussagen über die (Nicht-)Notwendigkeit eines Besuchs des sumatranischen Regenwaldes verdeutlichen den Wandel in der Wahrnehmung und Bewertung des tropischen Regenwaldes in westlich-europäischen Diskursen. Im Jahr 1936 beschreibt Ingrid Tiemann den sumatranischen Regenwald als „schwer zugängliche Baumwildnis", deren fast unbewohntes Inneres „wenig einladend für Europäer" ist und „nichts Besonderes" darin vermuten lässt. Aus dieser agrarökonomischen Perspektive Tiemanns erscheint das Gebiet des Waldes als Wildnis, die als Gegenteil von Acker- und Kulturland „wertlos" und somit „verloren" für die Interessen der Europäer ist.

60 Jahre später stilisiert der Autor eines Reiseführers Sumatras Regenwälder zu einem abenteuerlichen Ort beeindruckend imposanter Schönheit, dessen Erkundung zu einem touristischen „Muss" für abenteuerlustige Naturliebhaber wird. Auch hier erscheint die Vorstellung von Wildnis als die eines dichten Waldes, der von Menschenhand unberührt und somit unkultiviert ist. Die dunkle Baumwildnis wird nun jedoch erhellt durch schimmernde Vögel und gibt den Blick frei auf eine paradiesische Wildnis, die „als Spielplatz für allerlei Abenteuer" (Suchanek 2001:10) mit beindruckender Tier- und Pflanzenwelt lange im „Dämmer des Rimba" verborgen war. Diese gerade entdeckte faszinierende Artenvielfalt des tropischen Regenwaldes ist jedoch bedroht durch sein rasch voranschreitendes Verschwinden, das einen Besuch der sumatranischen Wälder für Reisende umso dringender erscheinen lässt: „The Sumatran forests are disappearing fast, and a walk in one of them should be on every traveller's itinerary" (Whitten 1996:23).

Der Schutz der verbleibenden Regenwälder ist mittlerweile zentrales Thema der Weltpolitik und schlägt sich in einer Vielfalt von Programmen der unterschiedlichsten Akteure nieder. Unter den vielfältigen Möglichkeiten zum Erhalt der Regenwälder ist die Ausweisung von Naturschutzgebieten und Nationalparks ein wichtiges Instrument, das auch in der Bukit Duabelas-Region Anwendung findet.

Die Bukit Duabelas-Region als eines der letzten Tieflandregenwaldgebiete Indonesiens ist einer von vier Nationalparks in Jambi.[139] Die indonesische Regierung hatte im Jahr 2000 landesweit insgesamt 367 Naturschutzgebiete (*conservation areas,* insgesamt ca. 16,6 Mio. ha) ausgewiesen, davon 34 als Nationalparks mit einer Fläche von ca. 8,8 Mio. ha (International Union for Conservation of Nature, IUCN 2000). Im Rahmen der möglichen, anhand international gültiger Kriterien definierten Schutzgebietskategorien stellt der Nationalpark die höchstmögliche Schutzstufe dar. Nach IUCN Kriterien müssen mindestens 75% des Nationalparkgebietes frei von anthropogener Nutzung sein. Jeder Nationalpark wird in drei Zonen unterteilt, innerhalb derer menschliche Aktivitäten entweder in einem begrenzten Maße (äußere Zonen) oder gar nicht (innere Zone) gestattet sind.

[139] Neben dem Bukit Duabelas-Nationalpark liegen der Küstennationalpark Berbak und große Teile der Nationalparks Kerinci Seblat und Bukit Tigapuluh in der Provinz Jambi.

Die Einrichtung von Nationalparks dient in den meisten Fällen dem Erhalt der Artenvielfalt sowie dem Klima-, Wasser- und Bodenschutz. Der Tourismus spielt jedoch ebenfalls eine bedeutende Rolle, wie Radkau feststellt:

> Überall in der Welt steht heute hinter der Errichtung von Nationalparks nicht die Ehrfurcht vor der Natur, sondern das Interesse am Tourismus. ‚Ohne diesen' – so ein Artenschutzexperte des WWF – ‚wäre es um viele Naturgebiete der Erde schlechter bestellt'. Wenn die Erhaltung des tropischen Regenwaldes für die westliche Welt zum Paradigma für Naturschutz geworden ist, ist der Einfluss des touristischen Blickes unverkennbar, im Verein mit dem alten Traum vom ‚letzten Paradies'.
>
> (Radkau 2002:327)

Gleichzeitig implizieren alle Facetten des Naturschutzdiskurses die Akzeptanz der neoklassischen Prämisse der Knappheit der Ressourcen, die einer unendlichen Anzahl nicht zu befriedigender Bedürfnisse gegenüberstehen und aus diesem Grunde eine nachhaltige Bewirtschaftung oder Unterschutzstellung der tropischen Regenwälder zwingend notwendig macht. Dem Schutz der Regenwälder liegt damit letztendlich weniger die Motivation der Erhaltung der Natur für künftige Generationen als die Option der westlichen Welt auf den Erhalt ökonomischen Wachstums zugrunde (vgl. Escobar 1996; Eblinghaus und Stickler 1998).

8.2. Das gerettete Paradies: Naturschutz im Bukit Duabelas-Gebiet

Die Ausweisung der Bukit Duabelas-Region als Nationalpark im Jahr 2000 ist das Ergebnis eines knapp 20jährigen Prozesses, in dem das Gebiet bereits wiederholt als Schutzgebiet deklariert wurde, dies geschah jedoch mit wechselnden Schutzkategorien.

Bereits zu Beginn der 1980er Jahre forderten Orang Rimba aus der südlichen Bukit Duabelas-Region mit Hilfe ihres *jenang* eine staatsrechtliche Grundlage zur Sicherung ihres Lebensraumes. Auslöser war die voranschreitende Reduktion ihres Lebensraumes und die zunehmende Konkurrenz durch die sesshafte Bevölkerung um die Nutzung der verbleibenden Waldgebiete. Als Reaktion auf die Forderungen der Orang Rimba wurden im Jahr 1984 knapp 30.000 ha Tieflandregenwald der Bukit Duabelas-Region durch den Beschluss des Gouverneurs offiziell als Lebensraum für die Orang Rimba *(kawasan pengembaraan Suku Anak Dalam)* ausgewiesen.[140] Darüber hinaus wurde das Gebiet als Forschungs- und Bildungsregion definiert *(kawasan untuk penelitian dan pendidikan).*

In den folgenden Jahren wurde der Status des den Orang Rimba zugewiesenen Waldgebietes mehrfach mit sich wandelnder Schwerpunktsetzung geändert. 1987

[140] Surat Nomor*:*522.51/1973/1984.

wurde die Waldfläche als *hutan suaka alam* (ein in Bezug auf Flora und Fauna besonders wertvoller Naturraum) definiert und im darauffolgenden Jahr im Rahmen des RePPProT (Regional Physical Planning Programme for Transmigration) eine Empfehlung formuliert, das Bukit Duabelas-Gebiet als Naturschutzgebiet *(kawasan konservasi cagar alam)* auszuweisen.

Im Jahr 1993 wurde der Status der Bukit Duabelas-Region als Schutzgebiet *suaka margasatwa* festgelegt und dieser 1995 im *perencanaan konservasi nasional (national conservation plan)* unter dem Namen Suaka Margasatwa Gunung Panggang mit einer Größe von 30.000 ha bestätigt. In der Begründung für die Statuszuweisung sind der Tieflandregenwald und seine Funktion als Habitat für bedrohte Tierarten wie den Tapir *(Tapirus indicus)* und den Sumatra Tiger *(Phantera tigris sumaterae)* angegeben.

Diese Kategorisierungen des Bukit Duabelas-Gebietes waren lediglich auf bürokratischer Ebene von Bedeutung, nach Angaben sowohl der sesshaften lokalen Bevölkerung als auch der Orang Rimba blieben sämtliche dieser Maßnahmen ohne praktische Konsequenzen für die Nutzung des Waldes durch die lokale Bevölkerung. Zusätzlich erschwert wurde die Umsetzung der Waldschutzkonzepte durch Unklarheiten in der Regelung der Verantwortlichkeiten und Kompetenzen, da das Bukit Duabelas-Gebiet in dieser Zeit unter die Zuständigkeit von vier unterschiedlichen Distrikten fiel.

Im August 2000 wurden schließlich das Biosphärenreservat im Norden durch ehemals zur kommerziellen Nutzung freigegebene Gebiete erweitert und zum Nationalpark erklärt. Gleichzeitig erfolgte seit diesem Jahr eine Zusammenlegung verschiedener Distrikte, so dass den Forstbehörden eine verbindliche Zuständigkeit und Rechtsprechung an die Hand gegeben wurde.[141]

8.2.1. Retter des Regenwaldes: Naturschutzorganisationen

Maßgeblichen Einfluss auf die Ausweisung des Tieflandregenwaldes in der Bukit Duabelas-Region als Schutzgebiet durch die indonesische Forstbehörde hat vor allem die seit 1997 in der Region aktive Nicht-Regierungsorganisation WARSI (Warung Informasi Konservasi, Indonesian Conservation Community – WARSI). WARSI beschäftigt etwa 20 Mitarbeiter in verschiedenen Bereichen, z.B. Bildung, Wild-Biologie, Botanik, Medizin/Gesundheitswesen und EDV in Festanstellung. Alle Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen WARSIs sind indonesische Staatsbürger[142] und besitzen einen universitären Abschluss. Initiator der Gründung von WARSI ist der norwegische Ethnologe Oyvind Sandbukt, der seit Mitte der 1980er Jahre wiederholt Feldforschungen in der Bukit Duabelas-Region durchgeführt hat.

---

[141] Surat Keputusan Menteri Kehutanan dan Perkebunan SK Menhutbun Nomor:258/Kpts-II/2000.

[142] Nach eigenen Angaben ist die Beschäftigung einer ausschließlich indonesisch-stämmigen Belegschaft für die Akzeptanz der Arbeit WARSIs in den ländlichen Regionen von großer Bedeutung.

Die Arbeit WARSIs wird hauptsächlich von der Rainforest Foundation Norway (RFN) finanziert, die gemeinsam mit der Rainforest Foundation UK und der Rainforest Foundation US die Rainforest Foundation International bildet. Die Rainforest Foundation wurde im Jahr 1989 von dem Sänger Sting gegründet; die Aktivitäten der Rainforest Foundations werden aus dem Rainforest Foundation Fund mit Sitz in New York bezahlt, dem jährlich ca. 1,5 Mio. US-Dollar aus Spenden und der Unterstützung durch Sting zur Verfügung stehen (The Rainforest Foundation UK 2008). Die Rainforest Foundation unterstützt weltweit Projekte in 20 verschiedenen Ländern, darunter Brasilien, Malaysia, Indonesien und Neuguinea. Weitere Gelder bekommt WARSI durch die Entwicklungsabteilung der norwegischen Regierung (NORAD) und die norwegische Studentenorganisation Operation Daagsverk.

Ziel WARSIs ist der Erhalt der Tieflandregenwälder Sumatras durch Programme zur „nachhaltigen Entwicklung" der lokalen Bevölkerung in Zusammenarbeit mit verschiedenen indonesischen Behörden. WARSI unterhält neben den Projekten im Bukit Duabelas-Gebiet auch Projekte im im Bukit Tigapuluh Nationalpark, wo ein Arbeitsschwerpunkt WARSIs der Schutz wildlebender Tiger und Elefanten ist. WARSIs besondere Aufmerksamkeit gilt dem illegalen Holzeinschlag und seiner Bekämpfung.

8.2.2. *Big-Conservation*-Organisationen im Bukit Duabelas-Gebiet

Das Engagement WARSIs und der Rainforest Foundation ist Teil einer globalen Struktur von international agierenden NGOs und Institutionen, deren gemeinsames Ziel der Schutz der Umwelt mit besonderem Fokus auf den Erhalt der tropischen Regenwälder ist. Die Arbeit dieser global agierenden Akteure bezeichnet Alcorn als *Big Conservation* mit folgenden Charakteristika:

> Big Conservation is global. It is big organizations and institutions run from large urban offices, as are the Global Environmental Facility (GEF), WWF-US, the international network of the World Wide Fund for Nature, Conservation International (CI), IUCN–The World Conservation Union, African Wildlife Foundation (AWF), and The Nature Conservancy (TNC). Big Conservation is the concern of international nongovernmental organizations (NGOs) and their local partner NGOs, and also of forest ministries and park departments. Big Conservation operates with big money, funded by multilateral development banks, bilateral donors, and wealthy foundations. […] Big Conservation entities are dominated by people with interests in global heritage, and they work for the preservation of habitats and ecosystems in areas far from their homes.
>
> (Alcorn 2005:39)

Trotz unterschiedlicher organisatorischer und finanzieller Strukturen verbindet diese Institutionen und Organisationen die Einstellung, dass die Vernichtung der Regenwälder nicht nur abenteuerhungrige Touristen und Naturliebhaber, sondern die gesamte Menschheit betrifft. In den Diskursen um den Verlust der Biodiversität und Klimaveränderung wird das Bild der „einen Welt“ vermittelt, in der die tropischen Regenwälder zum globalen Eigentum werden, um dessen Erhalt gemäß dem Imperativ „Global denken, lokal handeln“ jeder Mensch im Interesse des eigenen Überlebens kämpfen sollte. Radkau (2002:299) analysiert diesen Diskurs folgendermaßen:

> Umweltbewusstsein wird dann zur drängenden Leidenschaft, wenn sich die Liebe zur Natur, die sinnliche und die übersinnliche Liebe, mit der Angst verbindet. Die Angst um die Natur wird dann am heftigsten, wenn sie auch die Angst um das eigene Wohlergehen ist; und sie wird dann zu einer öffentlichen Macht, wenn sich die Objekte der individuellen Sorge glaubwürdig zu einer großen volks- und menschheitsbedrohenden Gefahr kombinieren lassen.
>
> (Radkau 2002:299)

Die Rainforest Foundation Norway beispielsweise macht die verbleibenden Regenwälder zu „Schlachtfeldern“ der dringlichsten Umweltprobleme unserer Zeit:

> The world’s remaining rainforests are the battlefield for the most serious environmental problems of our time: the irreversible loss of biodiversity, and the threat of global warming. The rainforest contains more than half of the world’s plant and animal species. Moreover, the destruction of rainforests accounts for one fifth of global emissions of greenhouse gases.
>
> (The Rainforest Foundation Norway 2009)

Zur Vermittlung der Notwendigkeit ihrer Arbeit verwenden die Naturschutzorganisationen Argumentationen, die auf verschiedenen Diskursen über Natur basieren. Oft werden auf naturwissenschaftlichen Taxonomien beruhende, detaillierte Analysen des Ökosystems Regenwald vorgenommen, in denen sämtliche Spezies der Flora und Fauna minutiös auf der Soll- und Habenseite inventarisiert werden.[143]

Neben dieser exakt quantifizierenden und anscheinend wertfreien wissenschaftlichen Sichtweise wird oft eine biologistisch-personifizierende Konzeption von Natur zugrunde gelegt. Dabei wird das Ökosystem Regenwald als eigen-

[143] So zum Beispiel Greenpeace (2006): „Allein auf der Insel Neuguinea gibt es 233 Arten von Säugetieren, 275 verschiedene Reptilien- und mehr als 600 Vogelarten sowie 17.000 Pflanzenarten. Rund die Hälfte der hier lebenden Tiere gibt es nirgends sonst auf der Welt. Immer noch werden neue Arten entdeckt: Im Dezember 2005 wurden bei einer einzigen Expedition in Papuas Foja-Berge 20 neue Frosch- und mehrere Schmetterlingsarten entdeckt. Außerdem fanden die Forscher auch einen alten Bekannten: ein Baumkänguru, das man bisher nur aus Australien kannte. Dort ist es vom Aussterben bedroht.“

ständiger Organismus repräsentiert, dessen Schutzbedürftigkeit ihren Ausdruck in einer Sprache der Verletzlichkeit findet. Diese Schutzbedürftigkeit wird unterstrichen durch die Beschreibung eines Bedrohungsszenarios, das durch die Verwendung eines kriminalisierenden Vokabulars („korrupte Forstpolitik“, „illegales *logging*“ etc.) in Verbindung mit Statistiken über die rasante Reduktion der globalen Waldflächen verdeutlicht wird (vgl. Stott 1999:25;35), oder wie bei Greenpeace: „Die Vielfalt des wohl paradiesischsten Tropenwaldes der Erde ist durch den zerstörerischen, überwiegend illegalen Holzeinschlag bedroht“ (Greenpeace 2006:1).

Um ihr Ziel zu erreichen, appellieren die Organisationen in den unterschiedlichsten Formen an das Umweltbewusstsein der westlichen Bevölkerung. Grundlegend ist dabei jedoch immer die Betrachtung der Regenwälder unter dem Aspekt ihrer ökologischen Bedeutung für das Wohlergehen der gesamten Menschheit und der Verantwortung der gesamten Menschheit für den Erhalt der Wälder.[144]

Beziehung zwischen WARSI und den Orang Rimba im Bukit Duabelas-Gebiet

Die Kooperation mit der „indigenen Bevölkerung“ wird von den meisten NGOs und Institutionen als wesentlicher Bestandteil ihrer Aktivitäten zum Schutz der Regenwälder betrachtet. Auch für WARSI ist die Unterstützung der Orang Rimba im Kampf gegen vordringende Siedler und illegalen Holzeinschlag ein wichtiger Teil ihrer Arbeit in der Bukit Duabelas-Region. Im Rahmen eines Projektes mit dem Titel „Habitat Ressource Management for the ‚Kubu‘“ versucht WARSI besonders die nordwestliche Randzone des Nationalparks, die als Zugangsgebiet für Holzfäller und Kleinbauern gilt, zu schützen und durch Alphabetisierung die Interaktionsfähigkeit der Orang Rimba mit den Bewohnern der umliegenden Dörfer zu fördern. Die Inhalte und Ziele des Projektes werden von WARSI folgendermaßen formuliert:

> *Habitat and Resources Management for the ‘Kubu’ Project*
> (1997 – December 2008):
>
> This project was started in 1997 by WARSI with the aim to protect the remnant forest, especially to the area where the Orang Rimba live in and to document the location, livelihood patterns, and development needs of the various groups of Orang Rimba (OR) living in Jambi Province, Sumatra. The forest is their resource for the non-timber production such as rattan,

[144] Interessante Beispiele sind in diesem Zusammenhang die Kampagnen der Krombacher Brauerei und Greenpeace Deutschland zur Rettung der Tropenwälder: Die Krombacher Brauerei wirbt in ihrer Kampagne „Rettet den Regenwald“ damit, dass mit dem Kauf (und Konsum) einer Kiste Krombacher Bier ein Quadratmeter Regenwald gerettet werden kann. „Stoppen Sie die Säge – jetzt!“ appelliert Greenpeace an die Moral der Deutschen und spricht so jeden Einzelnen als Verantwortlichen zur Rettung des Regenwaldes an.

> resin, dragon's blood etc. Especially the project was aimed to save the lowland rainforest.
>
> (WARSI 2007)

Im Rahmen dieses Projektes wurde im Jahr 2002 der Versuch der Orang Rimba, eine Barriere aus Waldgärten als Grenze zur sesshaften Bevölkerung zu errichten, von WARSI aufgegriffen.

Die bis dahin von den Orang Rimba unternommenen Versuche, den Regenwald gegen vordringende Siedler zu schützen, lassen sich nach Alcorn, im Gegensatz zur Arbeit WARSIs im Bereich der *Big Conservation*, als *Little Conservation* bezeichnen: *Little Conservation* umfasst nach Alcorn (2005:39) nachhaltige Entscheidungen und Handlungen des täglichen Lebens, die Menschen vor Ort aufgrund ihres ökologischen Wissens treffen und in einem bestimmten Rahmen gesellschaftlicher, ökonomischer und rechtlicher Bedingungen umsetzen. Aufgrund der kulturellen Einbettung und der lokalen Beschränktheit ist *Little Conservation* nach Alcorn kaum sichtbar: "Little Conservation is little because globally it has been invisible, because it is carried out by politically weak groups […]" (ebd.).

WARSI versucht das Anlegen der Gärten zu koordinieren und zu professionalisieren, um so die Grenzen des Nationalparks für Landsuchende und Holzfäller undurchlässiger zu machen. Um eine Dauerhaftigkeit des Waldgartengürtels zu garantieren und den Orang Rimba perspektivisch ein monetäres Einkommen zu ermöglichen, förderte WARSI auf den Grenzfeldern das Anpflanzen von Gummibäumen anstelle von Obstbäumen.[145] Das Pflanzen von Kautschuk wurde zu Beginn sehr kontrovers von den Orang Rimba diskutiert und zeitweilig sogar unter Strafe gestellt, da es als Eingriff in die Natur *(berobah halom)* betrachtet wird. Mittlerweile wurden jedoch Kompromisse mit dem *adat* der Orang Rimba gefunden, da Gummibäume auch von der Dorfbevölkerung als unmissverständliches Zeichen von Privatbesitz akzeptiert werden. Gleichzeitig führt die lange und stetige Produktivität der Gummibäume dazu, dass die Besitzer der Gärten ein größeres Augenmerk auf die Instandhaltung und Pflege ihrer Parzellen legen. Diese aktive „Bewirtschaftung" der Waldgärten erschwert zusätzlich ein Vordringen der Dorfbewohner in die Waldgebiete, da eine Beschädigung der Gummibäume – z.B. beim Anlegen von Trassen für Wege und Straßen – als Sachbeschädigung gilt und nach dem lokalen *adat* rechtlich geahndet werden kann.

[145] Auch WARSI kategorisiert die Orang Rimba als „arm"; dass diese Annahme nur bedingt zutreffend ist, wie in Kapitel 7 diskutiert, bezweifelte WARSI mir gegenüber in einem Gespräch.

8.3. Leben im Paradies? Der Nationalpark als Lebensraum

Die Ausweisung des Bukit Duabelas-Waldes als Nationalpark nach international gültigen Kriterien bedeutet für die Orang Rimba nicht zwangsläufig eine grundlegende Sicherung ihrer Existenz. Durch die Anwendung internationaler Richtlinien und Gesetze, die den Status des Nationalparks garantieren und strukturieren, wird die Autorität der Orang Rimba über ihren Lebensraum in Frage gestellt. Zwar unterliegen seit der Unabhängigkeit Indonesiens die indonesischen Wälder der nationalen Forstgesetzgebung, diese hatte jedoch, außer bei der Vergabe von Konzessionen zum Holzeinschlag, kaum Auswirkungen auf das tägliche Leben der Orang Rimba. Interessens- und Nutzungskonflikte mit anderen Akteuren wurden auf lokaler Ebene im Rahmen der bereits vor der Unabhängigkeit existierenden lokalen politischen und gesellschaftlichen Strukturen unter Bezugnahme auf lokale Rechts- und Eigentumssysteme verhandelt. Dabei spielte im Einflussbereich des Dorfes Tanah Garo vor allem die Beziehung zwischen den Orang Rimba und den *waris* und *jenang* eine zentrale Rolle.

Die Ausweisung des Bukit Duabelas-Gebietes als Nationalpark fordert hingegen die Umsetzung bestimmter internationaler gesetzlicher Vorgaben und führt so zu einer aktiven Politik der zuständigen Forstbehörden im Lebensraum der Orang Rimba. Die Orang Rimba stehen diesen Aktivitäten sehr skeptisch gegenüber.

8.3.1. Raub der Autorität – *rebut kuaso*

Besonders der Schutz der Grenze und der Randzone des Nationalparks gegen vordringende Siedler und Holzfäller ist eine wichtige Aufgabe zur Sicherung des Nationalparkgebietes. Die Nationalparkgrenze markiert sowohl das von der Regierung ausgewiesene Schutzgebiet als auch den Lebensraum der Orang Rimba, der sich größtenteils im Inneren des Nationalparks befindet. Bereits lange vor der Ausweisung des Schutzgebietes und seiner räumlichen Begrenzung haben die Orang Rimba eine Grenze zwischen sich und der sesshaften Bevölkerung gezogen, indem sie Waldgärten, das sogenannte *huma setopon*[146], in den entsprechenden Gebieten angelegt haben. Die traditionelle Grenze zwischen der sesshaften Bevölkerung und dem Lebensraum der Orang Rimba existiert nach den Angaben der Orang Rimba mindestens seit der niederländischen Kolonialzeit und dem Aufenthalt Sultan Tahas im Bukit Duabelas-Gebiet.

> „Ja, Nationalpark heißt jetzt die Grenze – nur wir haben auch bereits seit früher eine Grenze – die Grenze folgt dem Fluss Berenai und ist von Sultan

[146] Ein *huma setopon* wird mit einjährigen Pflanzen und Bäumen, vor allem Kautschuk- und Fruchtbäumen, bepflanzt. Diese Bäume weisen das Waldstück, in dem sie gepflanzt wurden, als bewirtschaftet aus. Somit dürfen in diesem Gebiet keine Bäume gefällt oder Schneisen geschlagen werden.

Taha, früher. […] Das ist schon lange so, seitdem die Menschen aufrecht gehen können! Der Grenzverlauf [der traditionellen Grenze der Orang Rimba zur sesshaften Bevölkerung und der Nationalparkgrenze] ist nicht der Gleiche. […] Unsere Grenze existiert seit früher, ich darf sagen, seit der niederländischen Kolonialzeit ist dies ein begrenztes Gebiet."

(Gespräch mit Tengganai Lengkap, Sarko Jernang, 19. Dezember 2004)

„Nimm die Äußerung der Regierung, dass wir es jetzt mit einem Nationalpark zu tun haben. Folglich heißt es also Nationalpark. Wir schützen also die Grenzen des Nationalparks, der Name des Waldes ist also ‚geschützter Wald' *(hutan lindung).* Ha, das ist auch gut. […]"

(Gespräch mit Temenggung Tarib, Air Hitam, 15. Dezember 2004)

Auch wenn die Idee der Verteidigung des Waldes durch das Anlegen und Schützen der Gebietsgrenzen für die Orang Rimba keine konzeptionelle Neuerung bedeutet, birgt die Ausweisung des Bukit Duabelas-Gebietes als Nationalpark die Änderung des rechtlichen Status dieses Gebietes in sich. Durch den neuen Status wird die Nutzung des Bukit Duabelas-Gebietes nach international gültigen Naturschutzgesetzen geregelt. Diese neuen Gesetze stehen dabei in vielen Fällen im Widerspruch zu den bisherigen Nutzungsformen der Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung, da sie vor allem eine Einschränkung oder ein Verbot der bisherigen Aktivitäten (Holzeinschlag, Jagen und Sammeln von Forstprodukten) bedeuten. Vor diesem Hintergrund wird die Umsetzung der rechtlichen Vorgaben durch die Forstverwaltung von den Orang Rimba skeptisch betrachtet.

„Die Orang Rimba leben im Wald *(di dalam)* nach ihrem *adat-istiadat.* […] Die Orang Rimba leben seit jeher im Wald, der Nationalpark ist neu, erst seit einigen Jahren. Es ist viel verboten [seit dem das Gebiet als Nationalpark ausgewiesen wurde], aber die Orang Rimba haben viel ‚Besitz'[147] im Wald, und plötzlich ist er ein Nationalpark!"

(Gespräch mit Tengganai Lengkap, Sarko Jernang, 19. Dezember 2004)

Darüber hinaus stellt die Präsenz der Regierung in Form von Gesetzen und der Forstverwaltung als Exekutivinstitution für die Orang Rimba eine Einmischung „von außen" dar, die sie als Angriff auf ihre Autorität und auf die Macht über ihren Lebensraum verstehen. Aber auch die Anwesenheit der Nicht-Regierungsorganisation WARSI im Bukit Duabelas-Gebiet und die aktiven Versuche, das Waldgebiet zu schützen, werden von den Orang Rimba negativ empfunden.

„Seitdem Datuk Haji [Rio Syayutti, der einflussreichste *waris* aus Tanah Garo, siehe Kapitel 4.3] verstorben ist, gibt es viele Versammlungen und viele Menschen wollen die Herrschaft übernehmen. Meiner Meinung nach raube

[147] Waldgärten und Gummibäume, die als wichtige Subsistenzquellen dienen.

> ich niemandem die Herrschaft. Wer die Herrschaft raubt, das ist WARSI, sie rauben uns die Herrschaft! Wer ist jetzt wütend? Wir auf WARSI, die uns die Macht rauben. Welche Macht hat WARSI in diesem Regenwald – gar keine! […]
>
> Unser Wald wird verkauft, um an Geld zu bekommen, das macht die Regierung. Folglich nennt man das Leuten die Autorität rauben. Seit damals bis heute liegt die Autorität über Padang in Padang, die Autorität über Medan in Medan, die Autorität über Jakarta in Jakarta."[148]
>
> (Gespräch mit Tengganai Lengkap, Sarko Jernang, 19. Dezember 2004)

> „Es gab viele Versammlungen, zum Zeitpunkt als Haji [Rio Syayutti] gestorben ist, wurde ein Brief aufgesetzt, in dem steht, dass die *waris* das Waldgebiet Makakal Hulu an die Regierung verkaufen wollen. Das bedeutet, dass die Forstverwaltung mehr oder weniger das Sagen über den gesamten Wald hat, außer an den Orten, an denen die Orang Rimba bereits Gärten angelegt haben. Ha, das nennt man Menschen die Macht rauben!"
>
> (Gespräch mit Menti Ngandun, Pengulaworon, 22. Dezember 2004)

Der Argumentation der Orang Rimba zufolge liegt die Herrschaft über das Bukit Duabelas-Gebiet in den Händen derer, die in diesem Gebiet ansässig sind, nicht aber bei WARSI. Dabei spielt die historische Herleitung dieser Autorität eine wichtige Rolle.

Die Orang Rimba argumentieren, dass, selbst wenn der Bukit Duabelas-Nationalpark im Staatsgebiet Indonesiens liegt, die politischen Strukturen in diesem Gebiet gewachsene Strukturen sind, die auf speziellen historischen Ereignissen basieren. Demzufolge ist die Geschichte des Bukit Duabelas-Gebietes und der Orang Rimba eine von unzähligen partiellen lokalen Geschichtssträngen, über die der indonesische Staat keine Verfügungsgewalt hat und die weder vom Staat definiert noch neu erzählt werden können.

> „In diesem Fall bedeutet das, dass die lokalen Autoritäten die Herrschaft über das Gebiet haben. In der Geschichte war der *raja jenang* der Herrscher des Gebietes, folglich ist das Gesetz der Regierung an diesem Ort nicht gewachsen, sondern das Gesetz liegt in den Händen der Menschen, die die Geschichte haben, seit damals bis heute. Dieser Ort befindet sich auf [indonesischem] Staatsgebiet. Die Geschichte dieses Ortes liegt jedoch bei den *jenang.*"
>
> (Gespräch mit Tengganai Lengkap, Sarko Jernang, 19. Dezember 2004)

Die geschichtliche Herleitung der Herrschaft über ihren Lebensraum ist für die Orang Rimba ein zentrales Moment in ihrer Negierung der staatlichen Souveränität

[148] Damit wird ausgedrückt, dass die Autorität über das Bukit Duabelas-Gebiet bei den Orang Rimba liegt und nicht bei der Forstverwaltung, WARSI oder einer anderen Institution.



Abbildung 22: Ein zufälliger Fund im Unterholz: Schild der Forstverwaltung mit dem geltenden Regelwerk des Nationalparks.

über das Bukit Duabelas-Gebiet. Lokale Herrschafts- oder Souveränitätsansprüche über ein Gebiet beziehen sich dabei nicht nur auf das Recht der Nutzung dieses Gebietes, sondern auch auf die in diesem Gebiet geltenden Rechte in Form von Gesetzen *(hak, undang, adat).*

Von den Orang Rimba anerkannte Autoritäten im Bukit Duabelas-Gebiet sind die lokalen *jenang* und *waris,* die Herrschaft über Teile des Bukit Duabelas-Gebietes ausübten oder immer noch ausüben. Die Orang Rimba sind bereit, diese lokalen Autoritäten, im Gegensatz zum indonesischen Nationalstaat, als rechtsprechende Instanzen anzuerkennen. Die staatliche Hoheit am und im Wald wird hingegen zugunsten der eigenen Verfügungsgewalt über den Bukit Duabelas-Wald negiert und das eigene Recht *(adat)* den staatlichen Nationalparkgesetzen gegenübergestellt.

8.3.2. Zweifelhafte Chancen

Die Orang Rimba betrachten die Arbeit der Regierung und der NGO nicht nur als Angriff auf die Herrschaft über das Bukit Duabelas-Gebiet, sondern darüber hinaus auch als Angriff auf ihr selbstbestimmtes Leben, da infolge der Schutzgebietseinrichtung eine Ausweisung der Orang Rimba aus dem Nationalpark eine



Abbildung 23: Temenggung Mirak (links) und Tengganai Lengkap bei Verhandlungen mit der Forstverwaltung in Jambi.

potentielle Bedrohung darstellt.[149] Darüber hinaus wird befürchtet, dass die Inanspruchnahme irgendeiner Art von Unterstützung die Orang Rimba in ein Abhängigkeitsverhältnis zu externen Institutionen wie WARSI oder dem Staat bringen könnte. Dabei spielen Bedenken, durch ein solches Abhängigkeitsverhältnis zur Aufgabe der eigenen Orang Rumba-Identität und zur Änderung ihrer bisherigen Lebensweise gezwungen zu werden, für Menti Ngandun und Mijak eine große Rolle:

> „Das *huma setopon* [Waldgärten zur Sicherung der Gebietsgrenze] ist eine Idee der Orang Rimba, nicht die von WARSI oder irgendwem anders, das schwöre ich! Es gibt niemanden, der mir befiehlt zu arbeiten – nur mein eigener Wille. Wer auch immer mit einem Auftrag hierher kommt, um zu helfen, das *huma setopon* zu koordinieren und Aufgaben zu verteilen, dafür bedanke ich mich. Aber dabei beobachte ich genau; wer auch immer bei seinen Aufgaben die Herrschaft übernehmen will, sollte am besten damit aufhören.[…] Wenn Du die Arbeiten am *huma setopon* koordinierst, das nehme ich an. Etwas anderes darüber hinaus nehme ich nicht mehr an. […]

149 Auf diesen Punkt werde ich im nächsten Kapitel intensiver eingehen.

Wenn jemand wirklich helfen will, dann erklär wie! Diese Hilfe darf später auf gar keinen Fall zu Schulden werden, auf keinen Fall!“

(Gespräch mit Menti Ngandun, Pengulaworon, 22. Dezember 2004)

„Im Zusammenhang mit dem *huma setopon* gibt es viel Politik, warum die Regierung uns unterstützt – vielleicht wollen sie die Religion der Orang Rimba ändern. Tja, das denken viele, denn die Orang Rimba haben schon viele Fehler in Bezug auf die Regierung gemacht, und nun traut sich niemand mehr, die Unterstützung der Regierung anzunehmen.“

(Interview mit Mijak, Kedondong Jehat, 16. Oktober 2004)

Die bisherigen Aktivitäten der Forstbehörden werden nicht nur als Einmischung, sondern gleichzeitig als unzureichend empfunden, was die Orang Rimba wiederum an der Ernsthaftigkeit der Absichten der Regierung zweifeln lässt. Neben dem mangelnden Einsatz der Forstverwaltung in der Umsetzung des Waldschutzes kritisieren Peniti Benang und Temenggung Mirak ihre fehlende Einbindung bei der Planung und Einrichtung des Nationalparks ebenso wie die mangelnde Berücksichtigung der sesshaften Bevölkerung. Aufgrund dessen befürchten sie, dass der Nationalpark nur ein „Programm“ (ein Papiertiger) ist, da ihrer Meinung nach der Großteil des Inneren des Bukit Duabelas-Gebietes bereits „zerstört“ ist.[150]

„Wie können die Orang Rimba der Regierung vertrauen? Es ist schwierig, denn es existieren ja schriftliche Abkommen zwischen den Dorf- und Kreisvorstehern und den Orang Rimba, in denen die Grenzen genau festgelegt sind. Das heißt, die Grenzen sind also bis zum Bupati bekannt – trotzdem werden sie nicht eingehalten!“

(Interview mit Peniti Benang, Pengulaworon, 17. Oktober 2004)

„Wo sind die Nachforschungen der Forstverwaltung [in Bezug auf den illegalen Holzeinschlag]? Wenn die Forstverwaltung dort [Berenai Hilir] in den Wald kommt, werde ich wütend. Sie reden und haben einen großen Mund, nur, der Wald wird trotzdem zerstört – das bedeutet, es gibt keine Regierung!“[151]

(Interview mit Temenggung Mirak, Sarko Rompong, 18. Oktober 2004)

Trotz dieser Zweifel wird die Einrichtung des Nationalparks von den Orang Rimba nicht nur negativ, sondern auch als Unterstützung im Kampf um den Erhalt ihres Lebensraums betrachtet. In diesem Fall wird die Autorität des Staates und seiner

[150] „Zerstört” bedeutet in diesem Zusammenhang, dass bereits eine anthropogene Nutzung des Waldes in unterschiedlichen Formen, insbesondere Holzeinschlag und das Anlegen von Gummiplantagen, stattgefunden hat.

[151] Die Orang Rimba der Region Makakal Hulu forderten seit langem eine gemeinsame Ortsbegehung mit Angestellten der Forstverwaltung, die bis zum Zeitpunkt meiner Forschungen 2005 aus verschiedenen Gründen jedoch noch nicht zustande gekommen ist.

Gesetze akzeptiert und als Chance begriffen, die Ansprüche der Orang Rimba gegenüber der sesshaften Bevölkerung rechtlich durchzusetzen und abzusichern, wie folgende Aussage von Bekilat zeigt:

> S: „Aber wenn Ihr Hilfe von der Regierung bekommen würdet, welche Art von Hilfe hättet ihr dann gerne? Was wollt ihr von der Regierung?"
>
> B: „Wir wollen, dass die Regierung den Holzeinschlag im Nationalpark unterbindet und die illegalen Holzfäller stoppt. Die Bauern sollen sie auch stoppen, und zwar schnell, wenn es nicht schnell geht, ist es im Inneren des Nationalparks bald leer! In unserem Kampf, die Bauern zu stoppen, sind wir schon fast an der Grenze [des Nationalparks], wir wollen, dass die Regierung mit uns an einem Strang zieht! […]"
>
> (Interview mit Bekilat, Berenai, 17. Juli 2004)

Die ambivalente Einstellung der Orang Rimba zur Ausweisung des Nationalparks spiegelt das ambivalente Verhältnis der Orang Rimba zum Staat und seinen Behörden wider. Die Orang Rimba sind alleine nicht in der Lage, ihren Lebensraum mit den ihnen zur Verfügung stehenden Instrumenten gegen die immer weiter vordringenden Holzfäller und Siedler zu verteidigen. Die Unterschutzstellung des Bukit Duabelas-Gebietes hingegen unterstellt den Lebensraum der Orang Rimba dem Staat, der als übergeordnete Autorität begriffen wird, welche die Rechte und Forderungen der Orang Rimba gegenüber anderen Teilen der Bevölkerung (Holzfäller, Siedler) gesetzlich festlegen und durchsetzen kann.

Die aus der Nationalparkausweisung resultierenden Nutzungseinschränkungen des Waldes betrachten die Orang Rimba in Bezug auf die sesshafte Bevölkerung als positiven Effekt des Nationalparkstatus, sie sind selbst jedoch nicht bereit, staatliche Vorgaben in ihrem Gebiet zu befolgen. Die Präsenz der Forstverwaltung und die Umsetzung der Nationalparkrichtlinien betrachten die Orang Rimba demzufolge als Angriff auf ihre Ansprüche an den Wald und ein selbstbestimmtes Leben.

8.4. Vom „Primitiven“ zum „Edlen Wilden“: Die Orang Rimba in westlichen Naturschutzdiskursen

Durch die positive symbolische Bedeutung des Waldes in den Diskursen der Naturschutzorganisationen wird eine Subjektposition für die Orang Rimba generiert, die sich von der des Staates und derjenigen der sesshaften Bevölkerung unterscheidet. In den folgenden Abschnitten werde ich diese Subjektposition und ihre Herleitung sowie die Reaktion der Orang Rimba auf die Repräsentation durch die Naturschutzorganisationen darstellen und die für die Orang Rimba daraus resultierenden Handlungsmöglichkeiten analysieren.

8.4.1. Allianzen der Akteure

Die Beziehung zu den Orang Rimba wird von WARSI und ihren Kooperationspartnern als wichtiger Teil ihrer Arbeit präsentiert. WARSIs Geldgeber und Unterstützer Rainforest Foundation Norway beschreibt die Beziehung zu den Orang Rimba als Unterstützung in einem gemeinsamen Kampf zum Schutz des Regenwaldes:

> Our guiding philosophy is that the struggle for the rain forests can be won only if *we* manage to strengthen the local interests working to save the forest. Our projects support Indians[152] and other traditional peoples, such as the ‘Kubu’ of Sumatra, in their effort to keep their forests and thus the source of their livelihoods.
>
> (The Rainforest Foundation Norway 2007; eigene Hervorhebung)

Diese Aussage vermittelt die Dringlichkeit des eigenen Einsatzes für den Erhalt des tropischen Regenwaldes, ohne den der Kampf um den Wald verloren scheint. Das lokale Interesse am Schutz des Regenwaldes muss durch die Aktivitäten norwegischer Regenwaldschützer gestärkt und die Bemühungen der „traditional peoples“[153] zum Erhalt des Regenwaldes unterstützt werden. Die „Kubu“ werden, genau wie die „Indianer“, als Verbündete der westlichen Naturschützer im Kampf gegen die Vernichtung der Regenwälder dargestellt. Die Aktivitäten der Orang

[152] Offen bleibt, welche „Indianer“ gemeint sind – wahrscheinlich bezieht sich die RFN jedoch auf Gruppen aus dem Amazonasgebiet, da die Organisation dort Projekte unterhält.

[153] Auf mögliche Probleme in der Verwendung des Begriffes „traditional“ in Bezug auf „indigenous peoples“ und „traditional peoples“ verweist Posey (1999:104), indem er betont, dass „traditional“ nach der Eingabe des Four Directions Council of Canada beim Sekretariat der Biodiversitäts-Konvention der Vereinten Nationen „should not be used to restrict cultural innovation and cultural change.[…] The social process of learning and sharing knowledge, which is unique to each indigenous culture, lies at the very heart of its traditionality. Traditional livelihood systems, therefore, are constantly adapting to changing social, economic, and environmental conditions.”

Rimba für den Erhalt ihres Lebensraumes werden gleichgesetzt mit dem Erhalt des Regenwaldes als Ziel des westlichen Naturschutzes. Im Rahmen von Kampagnen, mit deren Hilfe Unterstützung für die eigene Arbeit gesucht wird, wird das Leben der Orang Rimba in Abhängigkeit vom Regenwald von WARSI und der Rainforest Foundation als Leben „im Einklang mit der Natur" dargestellt und positiv bewertet – ganz im Gegensatz zur negativen Einstellung des indonesischen Staates und weiten Teilen der indonesischen Bevölkerung gegenüber der Lebensweise der Orang Rimba.

8.4.2. Die Repräsentation der „Edlen Wilden"

Diese positive Wahrnehmung der Lebensweise der Orang Rimba und die Allianz der globalen *Big-Conservation*-Akteure mit den lokalen *Little-Conservation*-Strukturen steht in engem Zusammenhang mit der Veränderung des Diskurses über den Regenwald. Ebenso wie die Wahrnehmung und Bewertung des Regenwaldes, hat sich auch das Bild der Regenwaldbewohner in westlich-europäischen Diskursen gewandelt. Noch vor einigen Jahrzehnten galt der „Urwald" (als Synonym für Regenwald) als gefährliche, ungastliche „Wildnis", die es zu „zähmen" und zu „kultivieren" galt. Die in dieser „grünen Hölle" lebenden Menschen wurden im gleichen Zug zu affenähnlichen, das Tageslicht scheuenden „Halbmenschen ohne kulturbildende Eigenschaften", die es ebenfalls zu zähmen und zu zivilisieren galt, wie die frühe Literatur über die „Natur-Kubu" (Hagen 1908:V) vermittelt.

Der Lebensraum Regenwald machte die „Kubu" in diesem (kolonialen) Zusammenhang zu „verworfenen Subjekten" (Butler 1997:23), die das minderwertige Andere der eigenen, überlegenen Kultur (Fink-Eitel 1994) bildeten. Das „Verworfene" bezeichnet hier genau jene „unbewohnbaren", „nicht lebbaren" Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen und so das konstitutive Außen des westlich-zivilisierten Subjekts markieren.

Mit der Transformation der symbolischen Bedeutung des Regenwaldes von der gefährlichen Wildnis zum letzten Paradies hat sich auch die Wahrnehmung der Regenwaldbewohner grundlegend geändert: Aus den auf der niedrigsten Stufe menschlicher Entwicklung stehenden „Primitiven" sind innerhalb eines Jahrhunderts „Indigene Völker"[154] mit uralten Kulturen geworden, die genauso wertvoll

---

[154] Mit der Errichtung der United Nations Working Group on Indigenous Populations im Jahre 1982 wurde erstmals eine offizielle Definition des Begriffs „Indigene Völker" entworfen. Die Bezeichnung „Indigene Völker" ist vor allem eine politische Kategorie, die sich zentral auf den Umstand der politischen und sozialen Marginalisierung und Benachteiligung bezieht und in diesem Zusammenhang die Verwirklichung und Achtung von Menschenrechten einfordert.
Der Begriff „Naturvolk" wird im Deutschen oft synonym mit „Indigene Völker" verwandt und bezieht sich auf das romantische Ideal des „Edlen Wilden", der in vollkommener Harmonie mit der Natur lebt. Die häufig anzutreffenden Verwendung von „indigen" im Sinne von „Naturvolk" widerspricht jedoch der Bezeichnung „Indigene Völker" als ursprünglich politische Kategorie,

und bewahrenswert erscheinen wie die Tiere und Pflanzen der Regenwälder. Dabei erscheint das Leben im Regenwald nun nicht mehr als Symbol der Unzivilisiertheit und Rückständigkeit, sondern als Symbol des paradiesisch-harmonischen Miteinanders von Mensch und Natur, wie folgender Kampagnentext von Greenpeace illustriert:

> Millionen Menschen leben unter dem Kronendach der Paradieswälder. Wie sehr sie im Einklang mit dem Wald leben, können wir uns nur schwer vorstellen. Die Wälder sind für diese Menschen so wichtig wie für uns das Wasser aus der Leitung, der Supermarkt, der uns ernährt und die Apotheke, aus der wir unsere Medikamente holen. Die kulturelle Vielfalt der Völker ist umwerfend.
>
> (Greenpeace 2006:2)

Dieses enge Verhältnis von Mensch und Wald wird von den Naturschutzorganisationen nicht als Ausdruck von Kulturlosigkeit betrachtet, sondern im Gegenteil als positive Alternative zur eigenen Kultur bewertet. Diesen diskursiven Wandel des Mythos vom „Primitiven und Bösen Wilden" zum „Edlen Wilden" analysiert Fink-Eitel folgendermaßen:

> Die eigene [die europäische, Anm. der Autorin] Kultur ist das eigentlich Böse und Barbarische, während die unterdrückte fremde Kultur das vorbildhaft Gute ist. Der Edle Wilde ist das fiktive Idealbild gewaltlos gelungenen Lebens, von dem her eine Kritik der eigenen Kultur normativ – im Vorgriff auf eine anzustrebende Alternative zu ihr – ausweisbar wird.
>
> (Fink-Eitel 1994:9)

Ihre „naturnahe" Lebensweise macht die Regenwaldbewohner in fernen Ländern zu einem Symbol für ein „besseres Leben" und somit zu unterstützenswerten Vorbildern für europäische Naturschützer. In dieser Form der Darstellung werden die Regenwaldbewohner oft als ebenso verletzlich und schutzbedürftig repräsentiert wie die Wälder, in denen sie leben. Diese Repräsentation der westlichen Naturschützer beinhaltet jedoch nicht nur die Darstellung der Regenwaldbewohner, sondern impliziert gleichzeitig eine Repräsentation im Sinne des Vertretens, des Sprechens für die Regenwaldbewohner (vgl. Fabian 1993). Durch die Betrachtung der Regenwaldbewohner als „natürliches Inventar" der Wälder (Backes 2005:12) wird ihnen ebenso wenig eine Stimme zugestanden wie dem Wald, um ihre Ansprüche zu formulieren. Die westlichen Institutionen der *Big Conservation* sprechen so nicht nur für den Wald, sondern auch für seine Bewohner aus dem Bereich der *Little Conservation,* ohne von letzteren dazu beauftragt worden zu sein.

Aufgrund der Kooperation mehrerer NGOs wird die Situation der Orang Rimba im Bukit Duabelas-Nationalpark auch auf den Internetseiten der deutschen

---

die vor allem das Recht der Betroffenen beinhaltet, selbst über die eigene Entwicklung zu bestimmen.

Organisation „Rettet den Regenwald e.V." thematisiert.[155] Der Artikel (Rettet den Regenwald 2007) präsentiert die Orang Rimba im Lendenschurz, barfuß und als dringend Unterstützung benötigend im Kampf gegen „Holzdiebe". Diese Darstellung der Orang Rimba als unterstützenswerte „Urwaldmenschen" resultiert letztendlich aus einer bloßen Umkehrung der herrschenden Werte, wie sie Fink-Eitel analysiert hat. Diese Umkehrung führt zu einer Repräsentation der Orang Rimba im westlichen kulturellen Bedeutungssystem unter anderen Vorzeichen, bei der die exotisierende Identifikation der Orang Rimba mit dem Regenwald und seiner symbolischen Bedeutung erhalten bleibt (vgl. Stott 1999:23). Zwar werden die „Kubu" hier zu „Orang Rimba", deren Eigenname nun zum positiven Sitz der Identifikation wird, ihr Status als Subalterne wird jedoch weiter aufrechterhalten. Dass die strukturelle Hegemonie des europäischen Diskurses, in dem „die Anderen" repräsentiert werden, weiterhin bestehen bleibt, zeigt sich gerade am Beispiel der Organisation „Rettet den Regenwald" besonders deutlich:

Den genannten Artikel illustriert die Organisation mit einem Bild, das die gleiche Demonstration zeigt, die auch in Abbildung 24 zu sehen ist. Das von der Organisation gewählte Bild zeigt tatsächlich einige Orang Rimba aus der Bukit



Abbildung 24: Demonstration vor der Forstverwaltung in Jambi gegen die Umsetzung des Nationalparkmanagementplans. (Foto: D. Rhokdian 2006)

[155] WARSI kooperiert seit dem Jahr 2006 mit der indonesischen NGO Walhi, die wiederum Kontakte zu „Rettet den Regenwald" unterhält.

Duabelas-Region bei einer Demonstration vor der Forstbehörde in der Stadt Jambi. Der Anlass für diese Demonstration war jedoch nicht die legale oder illegale Abholzung des Bukit Duabelas-Waldes, sondern gerade seine Ausweisung als Nationalpark und die damit verbundene Umsetzung des Nationalparkmanagementplans, der eine massive Einschränkung der Waldnutzungsrechte der Orang Rimba vorsieht.[156]

Die Subjektposition der „Urwaldmenschen" ist das Ergebnis der Naturschutzdiskurse globaler NGOs, in denen auch die Naturkonzeption der Orang Rimba nur solange akzeptabel ist, wie sie diesem globalen Diskurs entspricht. Entgegen der von den NGOs akzeptierten und propagierten Vielfalt der Kulturen erscheint die Natur als einzigartig, was Radkau (2002) mit dem Begriffspaar „Multikulturalismus" und „Mononaturalismus" beschreibt. Natur erscheint hier als an sich unpolitische Größe, die eine diskursive Verfasstheit von Natur als kulturellem Konzept mit unterschiedlichen Eigenschaften und Bedeutungen kategorisch ausschließt.

Der Regenwald als Welt der Götter und als Lebensraum der Orang Rimba, dessen Gesetze sich von den „Naturgesetzen" der westlichen Naturwissenschaften deutlich unterscheiden, erscheint höchstens als naiv-romantisches Erklärungsmuster in den Darstellungen der NGOs, keinesfalls jedoch als soziale Realität. Natur muss jedoch, ebenso wie Identität, als politische und soziale Kategorie anerkannt werden, die immer an Machtbeziehungen gebunden ist und innerhalb von Macht-Wissen-Diskursen konstruiert wird (vgl. Dingler 1998). Dies führt zu der Frage, wessen Natur zu welchem Zweck auf was für eine Weise konstruiert wird (vgl. Cronon 1995:51; vgl. Flax 1992).

8.5. Die Perspektive der Orang Rimba

Die Orang Rimba sind sich ihrer Repräsentation als „Edle Wilde" durch WARSI und die Rainforest Foundation durchaus bewusst. Wiederholt erzählten mir jüngere und ältere Orang Rimba, wie sie beim Besuch von durch WARSI in den Wald gebrachten Journalisten und Kamerateams dazu angehalten wurden, sich nur im Lendenschurz bekleidet porträtieren zu lassen und ihre Motorräder und ähnliche Zeichen des „Fortschritts" zu verstecken, da Jeans, T-Shirt und technische Geräte (Radios, Gewehre) sie nicht als authentische Regenwaldbewohner ausweisen würden.

Für die Dokumentation eines indonesischen Fernsehsenders verlangte WARSI, dass ihre „Kooperationspartner" unter den Orang Rimba sich im Wald verstecken und sich so verhalten sollten, als wäre die Begegnung mit dem Kamerateam

---

[156] Als ich die Ansprechpartner von „Rettet den Regenwald" per E-Mail auf ihren Irrtum bei der Wahl des Bildes hinwies, erhielt ich eine sehr unfreundliche Antwort, in der meine Aussage und Kompetenz hinsichtlich der Situation der Orang Rimba stark in Zweifel gezogen wurde. Eine Umgestaltung des Artikels ist ebenfalls nicht erfolgt.

ihre erste Begegnung mit Menschen von außerhalb des Waldes. Den Mitarbeitern von WARSI kam in diesem Fall die Vermittlerrolle zu, in der sie als Vertraute mit Sprache und Kultur der Orang Rimba einen ersten Kontakt mit dem Kamerateam ermöglichten.[157]

Für die Film- und Fotoaufnahmen wird von den Medienvertretern erwartet, dass sich die Orang Rimba bei ihren „traditionellen" Aktivitäten, dem Jagen, Fischen und Sammeln, begleiten und ablichten lassen. Diese inszenierte Dokumentation des Alltags der Orang Rimba soll die Einfachheit ihrer Lebensweise belegen und sie als echtes „Naturvolk" präsentieren. Die Unzufriedenheit vieler Orang Rimba in Makakal Hulu mit der Arbeit und Politik von WARSI konkretisieren die jungen Männer Bekilat, Peniti Benang und Pengendum folgendermaßen:

> „Seit drei Jahren nehmen wir an den Programmen WARSIs teil, aber das Geld wird immer für andere Projekte ausgegeben, nicht für unsere Bildung, wie viel Prozent ihres Geldes geben sie [WARSI] denn für uns aus? Warum bekommt WARSI Geldmittel aus Norwegen? Weil sie den Namen der Orang Rimba verkaufen! Das ist der Kern des Ganzen! Wenn sie zum Beispiel die Orang Rimba nicht unterrichten würden, wenn sie keine Bilder von den Orang Rimba oder den Namen der Orang Rimba verkaufen würden, wäre es gar nicht möglich, dass sie Mittel bekommen würden! Warum geben die Leute Gelder? Wegen der Religion der Orang Rimba, alles leitet sich vom Namen Orang Rimba ab! Sie [WARSI] verhalten sich nicht gut gegenüber den Orang Rimba, aber handfeste Beweise gibt es nicht dafür."
>
> (Interview mit Bekilat, 19. Juli 2004, Berenai)

> „Ich habe zu E. [Mitarbeiterin von WARSI] gesagt, das Allerwichtigste ist, dass sie nicht den Namen der Orang Rimba verkaufen, denn wenn dabei am Ende nichts Gutes herauskommt, ist das auch für die Orang Rimba nicht gut! Dann schämen wir uns! Wenn ihr [WARSI] große Fehler begeht, werdet ihr zu einer großen Strafe verurteilt werden. Das habe ich gesagt!"
>
> (Interview mit Pengendum, Berenai, 19. Juli 2004)

> „Ja, ein Beispiel: Fälle von illegalem Holzeinschlag bringen sie [WARSI] in die Zeitung – ha, Naturschutz *(konservasi)*! Nur in die Zeitung! Wenn es ihnen nur um *konservasi* geht, schlaue Menschen, bringen es in die Zeitung. Alle *kuloy*[158], die Leute vom KSDA (Naturschutzabteilung der Forstverwaltung)

[157] Die Orang Rimba amüsieren sich gerne darüber, dass gerade der Projektleiter WARSIs für das Bukit Duabelas-Gebiet nicht in der Lage ist, sich mit den Orang Rimba in ihrer Sprache zu verständigen.

[158] *Kuloy* bedeutet soviel wie „schwach", „schlecht", entspricht jedoch nicht „schlecht" im Sinne von *jehat* (schlecht, böse, bösartig), sondern ist das Gegenteil von *melawon*. *Melawon* bezeichnet sämtliche sehr positiven Dinge, etwa im Sinne von „herausragend", „toll" und ist wesentlich weiter gefasst als *baguy (bagus)* oder *bae (beik).*

> sind auch alle *kuloy.* Sie können nur reden, bringen es in die Zeitung, und das war's! Wenn sie mutig wären, dann würden sie wirklich Verantwortung übernehmen, aber sie laufen weg! WARSI macht so viele Projekte, aber aus keinem ist was geworden – die Leute von Greenpeace dagegen sind todesmutig!"[159]
>
> (Interview mit Peniti Benang, Berenai, 19. Juli 2004)

In diesen Aussagen wird bereits deutlich, dass die Orang Rimba neben der Vermarktung ihrer Lebensweise vor allem die Ineffektivität und die für sie undurchsichtige Finanzpolitik WARSIs kritisieren und vermuten, dass WARSI sich letztendlich an den Orang Rimba bereichert, ohne dafür konkret zu einer Verbesserung oder zumindest Sicherung ihrer Lebenssituation beizutragen. Diese Politik der NGOs und die Repräsentation durch die Medien kritisieren die Jugendlichen zusammenfassend als *menjual burit* – ihren „Hintern verkaufen". Damit beziehen sie sich auf die geforderte Beschränkung ihrer Kleidung auf ein Lendentuch, das einen Großteil des Gesäßes unbedeckt lässt und sie im Rahmen dieser Zurschaustellung durch WARSI im wahrsten Sinne des Wortes ihren Hintern als Symbol ihrer „Natürlichkeit" verkaufen lässt.

Trotz aller Kritik an der Unterschutzstellung ihres Lebensraumes und der Politik WARSIs impliziert der westliche Naturschutzdiskurs neue Identifikations- und Handlungsmöglichkeiten für die Orang Rimba. Durch die bisherige Arbeit der NGOs ist die Reduktion der Waldfläche in der Bukit Duabelas-Region Gegenstand politischer Entscheidungen und medialer Aufmerksamkeit geworden. Gleichzeitig hat eine positive Darstellung der Orang Rimba in der Öffentlichkeit stattgefunden, die ihrer negativen Stereotypisierung als „Kubu" entgegensteht.

Durch die bisherige Arbeit WARSIs haben die Orang Rimba Wissen über die Ziele, Arbeitsweise und Rhetorik global agierender NGOs erhalten, so dass einige der jugendlichen Orang Rimba aus Makakal Hulu im Jahr 2004 als Alternative zu den Aktivitäten WARSIs eine eigene NGO, „SOKOLA"[160], gegründet haben.

8.5.1. SOKOLA: Kampf um den Regenwald als Lebensraum

Das Ziel SOKOLAs ist, im Unterschied zu WARSI, die „Hilfe zur Selbsthilfe", die es den Orang Rimba ermöglichen soll, ihre eigenen Interessen gegenüber dem Staat, den Dorfbewohnern und auch WARSI effektiv zu vertreten und durchzusetzen. SOKOLA widmet sich den Belangen der Orang Rimba in Form von Bildung, die über eine Alphabetisierung hinausgeht, die an den Bedürfnissen der Orang Rimba orientiert ist und sich dadurch vom Curriculum staatlicher Schulen unterscheidet.

---

[159] Einige der Jugendlichen haben Zeitungsartikel darüber gelesen, wie Greenpeace-Aktivisten mit ihren Schlauchbooten versucht haben, große Schiffe mit illegal eingeschlagenem Holz aus Kalimantan zu stoppen und zu entern.

[160] *Sokola* ist die Bezeichnung der Orang Rimba für Schule, aber auch Bildung oder Lernen.

Neben der Wissensvermittlung sind auch der Schutz der Waldrandzonen und der Erhalt des Regenwaldes als Lebensraum der Orang Rimba Arbeitsbereiche von SOKOLA. Im Folgenden werde ich die Konzepte der beiden Schwerpunkte SOKOLAs, die Wissensvermittlung und den Schutz der Waldrandzonen, kurz vorstellen.

Schutz der Waldrandzonen – huma setopon

Das *huma setopon* (*huma* = Feld, *ladang*, *setopon* = stoppen), bezeichnet einen Gürtel aus Waldgärten, der eine Grenze zwischen dem von den Orang Rimba bewohnten Waldgebiet und der sesshaften Bevölkerung in den Waldrandzonen bildet. Dadurch sollen Letztere an der Rodung von Waldflächen und einem weiteren Vordringen in den Wald gehindert werden. Auf diese Weise soll der daraus folgenden Verkleinerung des Lebensraumes der Orang Rimba entgegengewirkt werden. Gleichzeitig betrachten die Orang Rimba das *huma setopon* als ökonomische Investition in ihre Zukunft und in die ihrer Nachfahren. Die als Grenze angelegten *huma* und Waldgärten sind ein Agroforstsystem, das durch zwei aufeinanderfolgende Bewirtschaftungsphasen auf eine langfristige Nutzung angelegt ist.[161]

Wissensvermittlung – rumah sokola

Der Besuch einer Schule ist für die Orang Rimba ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen ihnen und der sesshaften Bevölkerung. Die Orang Rimba werden aufgrund ihres Analphabetismus des Öfteren Opfer von Betrug durch die *orang terang,* gleichzeitig wird dies von der sesshaften Bevölkerung als weiterer Beleg für die Dummheit und Zurückgebliebenheit der Orang Rimba gewertet.[162] So wird das Erlernen von Rechnen, Lesen und Schreiben von den meisten Orang Rimba als zwingende Notwendigkeit zur erfolgreichen Verteidigung ihres Lebensraumes und zur Durchsetzung ihrer Rechte betrachtet. Aufgrund dessen hat WARSI bereits vor

[161] Ein *huma* zeichnet sich dadurch aus, dass es extensiv bewirtschaftet wird, also ohne die Verwendung von technischem Gerät zur Bodenbearbeitung oder den Einsatz von Düngemitteln. Nach der Brandrodung der ausgewählten Fläche wird diese mit Pflanzen der ersten Generation *(tanaman muda),* hauptsächlich Reis, Knollenfrüchte (verschiedene Sorten Cassava, Bananen, Chili, Tabak) und Zuckerrohr bepflanzt. Diese Pflanzen dienen den Orang Rimba für ein bis zwei Jahre als Subsistenzgrundlage, danach wird das *huma* mit Gummi- und Fruchtbäumen bepflanzt und damit in einen permanenten Waldgarten umgewandelt.

[162] Es kursieren verschiedene Geschichten im Bukit Duabelas-Gebiet über Fälle von Betrug durch die sesshaften Dorfbewohner oder die Regierung. Ein bekannter Fall ereignete sich in Makakal Hilir (*sungai* Terap), wo Orang Rimba gegen einen Daumenabdruck auf einem beschriebenen Blatt Papier Reis versprochen wurde. Leider stellte sich heraus, dass die Orang Rimba durch den Daumenabdruck das von ihnen bewohnte Gebiet (mehrere 100 ha) zum Holzeinschlag freigegeben hatten, den Reis haben sie nie gesehen. Auch beim Ein- oder Verkauf auf den Märkten werden die Orang Rimba oft betrogen, indem ihnen weniger bezahlt oder verkauft wird als ausgehandelt wurde.



Abbildung 25: SOKOLA, der Regenwald als Klassenraum. (Foto: Aulia Erlangga 2003)

einigen Jahren mit der Vermittlung von Grundfähigkeiten im Lesen, Rechnen und Schreiben begonnen.

Allerdings steht gerade die ältere Generation dem Umgang mit Stift und Papier kritisch gegenüber, da sie befürchten, dass „Schule“ auch einen negativen Effekt auf ihre Kinder haben und diese zu schlechten Menschen machen könnte. Stifte werden von ihnen oft als *„setan bemato runcing“*, als „böser Geist mit spitzen Augen“ bezeichnet, da die ältere Generation befürchtet, dass Lesen und Schreiben sich auf die Lebensgewohnheiten und Wertevorstellungen der jüngeren Generation auswirken und so das *adat* der Orang Rimba an Bedeutung verlieren oder sich verändern könnte.[163] Diese Bedenken der erwachsenen Orang Rimba scheint sich für diese als berechtigt erwiesen zu haben, da es – entgegen der Regeln des *adat* – vor einiger Zeit zum Verkauf eines Waldstückes durch einen „Schüler“ gekommen ist.[164] Mittlerweile wird die von WARSI vermittelte Bildung nicht nur von den Erwachsenen, sondern auch von den Jugendlichen kritisiert. Im Gegensatz zu den Erwachsenen, die ein „Zuviel“ an Bildung kritisieren, bemängeln die Jugendlichen die von WARSI vermittelte Bildung als zu rudimentär und für ihre Belange

---

163 Ein wichtiges Argument ist für die ältere Generation, dass es durch die Benutzung von Stift und Papier zu einer Islamisierung kommen könne.

164 Letztendlich ist in keiner Weise nachvollziehbar, ob das Beherrschen von Buchstaben und Zahlen der Auslöser für den Landverkauf durch den Jugendlichen gewesen ist, für die älteren Orang Rimba ist dies jedoch eindeutig.

nicht ausreichend. Darum wollen die Jugendlichen ihr Wissen im Rahmen von SOKOLA erweitern. Ziel von SOKOLA ist die Ausbildung von Kadern unter den Jugendlichen, die dann ihrerseits ihr Wissen an Jüngere, aber auch an Erwachsene, weitervermitteln. Die angestrebte Wissensvermittlung umfasst den Grundlagenunterricht in Lesen, Schreiben und Rechnen, vor allem aber auch darüber hinausgehende Themen wie Staats- und Rechtskunde, Arbeiten mit dem Computer und die Benutzung des Internets. Dabei ist eine Gestaltung des Unterrichts, die sich am Tagesablauf der Orang Rimba orientiert, von zentraler Bedeutung. Das heißt u.a. flexible Unterrichtszeiten und Lerneinheiten, individuelle Gestaltungsmöglichkeiten der Lerninhalte und Unterrichtsformen sowie eine hierarchiefreie Unterrichtsorganisation. Zu Beginn des Projekts findet die Wissensvermittlung an einem zentralen Ort, dem *rumah sokola* (Schulhaus), statt. Später sollen die Kader dann diejenigen, die Unterricht wünschen, an ihren jeweiligen Wohnorten aufsuchen und dort unterrichten.

Letztendlich beinhaltet jedoch auch SOKOLA eine enge Kooperation mit einem zentralen Akteur aus dem politischen Feld der *Big Conservation:* Finanziert wird die Arbeit von SOKOLA durch das „Small Grants Program“ (SGP) der Global Environmental Facility (GEF). Aufgabe des SGP ist die finanzielle Unterstützung von Projekten zum Schutz und Erhalt der Umwelt bei gleichzeitiger Verbesserung des Lebensstandards der lokalen Bevölkerung.[165] Die GEF ist eines der ausführenden Organe des United Nations Development Program (UNDP), dem entwicklungspolitischen Arm der Vereinten Nationen (UN). Die GEF unterstützt vor allem Entwicklungsprogramme im Umweltbereich mit den Schwerpunkten Biodiversität, Klimawandel, Gewässermanagement sowie Landdegration (Deforestation und Desertifikation). Die Förderung von SOKOLA fällt unter den Schwerpunkt „Biodiversität“, Untergruppe „Forst-Ökosysteme“, mit dem Zweck „to strengthen organizational capacity of Orang Rimba indigenous peoples in retaining sustainable life style through protection of home forest“ (Small Grants Program 2004).

8.5.2. Wem „gehört“ der Wald?

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Konzeptionalisierung von Natur und der Motivation für ihren Erhalt stellt sich ebenfalls die Frage nach den Eigentumsverhältnissen an und in der Natur sowie den damit verbundenen Nutzungskonzepten. Die Ausweisung des Bukit Duabelas-Waldes als Nationalpark durch die Forstbehörden begreifen die Orang Rimba als Angriff auf ihre Autorität und Selbstbestimmung. Dazu gehört für die Orang Rimba, frei über alle Bereiche des Waldes verfügen zu können und diese bei Bedarf auch zu veräußern. Tatsächlich gab es während meiner Anwesenheit im Bukit Duabelas-Gebiet zwei Fälle, in denen Wald an Personen aus den umliegenden Dörfern verkauft wurde.

[165] Finanziert werden die SPG-Programme durch Kooperationen von GEF, UNDP, UNEP und der Weltbank.

Diese Verkaufsfälle haben seit der Einrichtung des Nationalparks eine besondere Brisanz. Die Gebietsgrenzen sind nun offizielle Nationalparkgrenzen, über die die Orang Rimba nicht mehr frei verfügen können. Wichtiger als diese rechtliche Komponente ist jedoch die der Rolle der Orang Rimba als „Schützer des Regenwaldes", denn bei den Landverkäufen geht es nun nicht mehr allein um den Verlust von Waldgebieten, sondern vor allem auch um die Glaubwürdigkeit und Authentizität der Orang Rimba als Naturschützer.

Nach dem *adat* der Orang Rimba dürfen zwar Forstprodukte und eigene Erzeugnisse wie Kautschuk oder Chili an Menschen außerhalb des Waldes verkauft werden; Wald oder Land an sich gilt jedoch als unveräußerlich, da es in der Regel auch nicht als Privatbesitz betrachtet wird. Den Gummibäumen kommt allerdings ein besonderer Status im Rahmen der Eigentumsorganisation der Orang Rimba zu, da sie im Gegensatz zu allen anderen Bäumen als persönliches Eigentum betrachtet und respektiert werden. Durch diese Eigentumskonzeption sind schon Fälle vorgekommen, in denen Orang Rimba von ihnen gepflanzte Gummibäume an Dorfbewohner verkauft haben.

Im ersten Verkaufsfall seit der Nationalparkeinrichtung hat einer der jungen Aktivisten, der sich aus den Aktivitäten von SOKOLA zurückgezogen hat, eine Parzelle mit von ihm gepflanzten Gummibäumen im Bereich des *huma setopon* veräußert. Der zweite Verkauf wurde vom Inhaber eines politischen Amtes getätigt, der ein Stück Wald im als *huma setopon* vorgesehenen Gebiet an einen Dorfbewohner verkaufte. Beide Verkäufer handelten nach Angaben des *tengganai* aus der Motivation heraus, sich von dem Verkaufspreis ein Motorrad anschaffen zu wollen.[166] Als die Waldverkäufe bei der Nationalparkverwaltung und WARSI bekannt wurden, gab es Forderungen an die Orang Rimba, die Gebiete zurückzuerwerben, da es sich angeblich um Nationalparkgebiet handelte.

Beide Fälle sorgten für großes Aufsehen und ernsthafte Diskussionen unter den Orang Rimba in Makakal Hulu. Die jeweiligen Verkäufe wurden von allen Seiten stark kritisiert, dabei kam es zu Lagerbildungen, bei der jeweils eine ganze Generation oder Gruppe für die Verkäufe verantwortlich gemacht wurde. Der Verkauf durch den jungen Mann wurde vor allem von den Gruppenoberhäuptern *(penghulu)* verurteilt, sie behaupteten, die Schulbildung sei an dem Verkauf schuld. Der Vorwurf lautete, dass sie, die *penghulu*, sich seit jeher für den Schutz ihres Lebensraums eingesetzt hätten, nun würden die Jungen diese Errungenschaften einfach so verkaufen. Wie wichtig dabei die Wahrnehmung dieser Verkäufe durch externe Akteure ist, zeigen folgende Aussagen der *penghulu:*

> „Wenn wir, *penghulu,* wer auch immer, den Wald und Gebiet des *huma setopon* verkaufen, vertraut uns niemand mehr. Wenn die Orang Rimba Wald

[166] Der *tengganai* selbst vertrat die Auffassung, dass es sinnvoller und langfristig ökonomischer sei, sich das Motorrad vom Erlös des verkauften Kautschuks anzuschaffen als die Gummibäume zu verkaufen.

> verkaufen und die Fälle nicht gelöst werden können, heißt das, wir sind Betrüger! Dann schämen wir uns, und auch die Regierung schämt sich!"
> (Gespräch mit Temenggung Mirak, Sarko Rompon, 16. Oktober 2004)

> „Die *penghulu* haben die Grenzfelder angelegt – dort gab es keine Verkäufe. Wenn man verkaufen will, dann die Blüten, der Stamm wird von den *penghulu* nicht verkauft.[167] Nur, die Jüngeren sind anders – deren Ziel ist es zu verkaufen, so dass am Ende andere Menschen das Sagen [über unser Gebiet] haben.
>
> Wer dann hierher kommt, wie die Forstverwaltung, schämt sich. Von der Forstverwaltung bis zu uns Alten schämen sich alle! Es heißt, die Grenze wäre verkauft – na danke! […] Richtig ist, dass wir den Nationalpark nur wenig schützen. Aber schon lange davor haben wir beständig eine Grenze angelegt. Wir kümmern uns um die Grenze und halten die Grenze aufrecht seit Sultan Taha bis jetzt!"
> (Gespräch mit Tengganai Lengkap, Sarko Jernang, 27. September 2004)

Umgekehrt liegt der Fall beim Landverkauf durch den politischen Amtsinhaber. Hier sind es vor allem die jugendlichen Aktivisten, die den Älteren Vorwürfe machen. Sie sagen, die Älteren hätten kein Interesse mehr daran, den Wald zu schützen, und auch die Gesetzgebung und das *hukum adat* der Orang Rimba würden nicht ausreichen, um solche Fälle zu ahnden. Mijak als Vertreter der jüngeren Generation betrachtet die Sachlage etwas pragmatischer: „Die Leute geben uns Geld, weil wir den Wald schützen!"

Damit erklärt Mijak, dass die finanzielle und ideelle Unterstützung von SOKOLA und den Orang Rimba allgemein durch die GEF und andere internationale Geldgeber nur im Zusammenhang mit der Identität der Orang Rimba als Regenwaldbewohner und Naturschützer erfolgt.

Neben der gegenseitigen Schuldzuweisung ist besonders die Einbeziehung der Außenwirkung ein wichtiges Moment in der Betrachtung der Waldverkäufe. Die durch die Subjektposition als Naturschützer vorgegebenen Handlungsoptionen sehen einen Verkauf des Waldes nicht vor, ebenso wenig wie das Tragen einer Jeans oder den Besitz eines Motorrades. Sowohl alte als auch junge Orang Rimba meinen, dass wenn Einzelne persönliche Interessen durch Landverkäufe verfolgen, durch dieses Verhalten die Authentizität aller Orang Rimba als Naturschützer und somit legitimer Regenwaldbewohner in Frage gestellt wird.

---

[167] Damit drückt der *tengganai* aus, dass es legitim ist, Forstprodukte, auch Kautschuk, zu verkaufen, nicht jedoch die Pflanzen, insbesondere Gummibäume, die diese Produkte hervorbringen.

8.6. Vom „Kubu“ zum „Naturschützer“

Die Macht der globalen Naturschutzdiskurse zeigt sich nicht nur in ihrer konkreten ökologischen Umsetzung durch die Ausweisung von Schutzgebieten, sondern auch an ihrem sozialen Einfluss. Die Rezeption dieser Diskurse findet auf politischer, ökonomischer und gesellschaftlicher Ebene statt. Für die Orang Rimba stellt die Adaption globaler Naturschutzrhetorik und -konzepte eine Möglichkeit dar, ihrer bisherigen negativen Kategorisierung im lokalen und nationalen Kontext durch die Identifikation mit diesen globalen Diskursen entgegenzuwirken. Zwar bleibt der Wald das zentrale Referenzkriterium für Fremd- und Eigenidentifikation der Orang Rimba, die symbolische Bedeutung des Waldes in diesen Diskursen ist jedoch positiv.

Daraus ergibt sich für die Orang Rimba einerseits die von ihnen negierte Subjektposition der „Edlen Wilden“, als die sie von WARSI und der Rainforest Foundation repräsentiert werden, zum anderen jedoch auch neue Möglichkeiten der Selbstrepräsentation im lokalen und nationalen Kontext. Die partielle Rekontextualisierung der Abstammungsmythen der Orang Rimba verdeutlicht die gesellschaftlichen Auswirkungen, die ein Bezug auf globale Naturschutzdiskurse impliziert: Über die Herkunft der Orang Rimba existieren unterschiedliche Geschichten und Versionen, die immer auch einen Bezug zwischen den Orang Rimba und der sesshaften Bevölkerung herstellen. Dabei spielt der Wald als Lebensraum der Orang Rimba eine zentrale Rolle, indem er einen Ort außerhalb der Gesellschaft symbolisiert.

In nahezu allen Geschichten über die Herkunft der Orang Rimba wird eine Eidformel in abgewandelten Versionen zitiert, in der sich die Orang Rimba zum Leben im Wald bekennen. Auch in den Erzählungen der *waris* aus Tanah Garo ist dieser Schwur ein zentrales Moment in der Differenzierung und Loslösung der Orang Rimba von der sesshaften Bevölkerung.

In der Geschichte der Beziehung zwischen den Orang Rimba und den *waris* ist dieser Eid Beleg für ihren Autoritätsanspruch als Erben des Waldes, die Orang Rimba als Erben der Pflicht und somit als Eigentum zu betrachten und zu behandeln. Dabei dient die Verbindung von Orang Rimba und Regenwald als zentrales Merkmal in der sozialen Kategorisierung und gesellschaftlichen Hierarchisierung der Orang Rimba, wodurch sie als auf der untersten Ebene dieser Hierarchie stehend betrachtet und die lokalen politischen und gesellschaftlichen Strukturen im Bukit Duabelas-Gebiet legitimiert und manifestiert werden.

Der von den Orang Rimba gegenüber der sesshaften Bevölkerung geleistete Schwur wird sowohl von den Orang Rimba selbst als auch von den NGOs und Ethnologen aufgenommen und im Rahmen der Repräsentation der Orang Rimba und ihrer Lebensweise wiedergegeben. Dabei findet jedoch eine dekontextualisierte Darstellung des Eides statt, die diesen auf seinen Inhalt, die Beziehung der Orang Rimba zum Wald als Lebensraum reduziert. Diese isolierte Wiedergabe der Formel

ermöglicht eine Neubewertung des Waldes als Lebensraum für die Orang Rimba, die zu einer positiven Rekontextualisierung im Rahmen der Naturschutzdiskurse führt. Hier wird der Schwur im Zusammenhang mit der Präsentation der Orang Rimba als „Edle Wilde“ zum Indiz ihrer Authentizität als Regenwaldbewohner und verweist im positiven Sinne auf den Wald als Lebensraum. Die so illustrierte Verbundenheit der Orang Rimba mit ihrem Lebensraum dient den NGOs gleichzeitig zu ihrer eigenen Konstruktion der Geschichte des Bukit Duabelas-Gebietes, in der die Orang Rimba aufgrund ihrer „Traditionalität“, also als Zeichen einer bestimmten Ursprünglichkeit, einen legitimen Anspruch auf den Wald als Lebensraum und gleichzeitig die Autorität über die Nutzung des Waldes haben.

Die Aktivisten von SOKOLA zitieren den Trennungsvers mittlerweile zur Illustration der Verbundenheit ihrer ethnischen Identität mit dem Regenwald. Darüber hinaus findet eine Adaption zentraler Elemente westlicher Naturkonzepte statt, die die Orang Rimba selbst zu Naturschützern machen, wie Mijak erklärt:

> „Eigentlich sind es die Orang Rimba, die den Wald schützen, aber nicht nur den Wald, es gibt viel, was die Orang Rimba schützen. Wie zum Beispiel *kayu kembalaha,* das ist ein teures Holz. Auch Harz *(damar),* davon gibt es auch sehr teures. Was auch immer, es gibt schon viel, das sehr teuer ist – also wird der gesamte Wald geschützt, und auch unsere Lebensgrundlage geschützt. Wenn der Wald schon gerodet ist, gibt es für die Orang Rimba keine Lebensgrundlage mehr. In diesem Wald wird die Nahrung [für uns Orang Rimba] schon weniger. Nur Wildschweine und Hirsche *(rusa)* fangen wir noch, Fisch kaum noch. Wenn der Wald schon gerodet ist, dann ist der Fluss bestimmt kaputt.“
>
> (Interview mit Mijak, Sarko Napuh, 12. Juni 2004)

Diese Verortung der eigenen Aktivitäten in globalen Umweltschutzdiskursen und eine zunehmende Integration der Sprache des *environmentalism* (vgl. Brosius 1999; Dove 1998; Ellen 1999) in die Forderungen der Orang Rimba nach dem Erhalt ihres Lebensraumes gibt diesen eine neue Wichtigkeit und Legitimation. Die Adaption westlicher Bedeutungs- und Wertekonzepte bezüglich des Waldes als zu schützendem wertvollen Gut, die auch in der Weltöffentlichkeit Bestand haben, bedeutet für die Orang Rimba, sich einer neuen Ebene des Diskurses anzupassen. Dies ermöglicht eine starke Argumentation gegen konkurrierende Nutzungsformen sowie die staatliche Autorität im Nationalpark vorbringen zu können und so lokale und nationale Machtstrukturen herauszufordern. Dies zeigt sich auch in der Verwendung von selbstentworfenen Uniformen durch Mijak, Besemi, Pemilang Laman und einige Andere. Die Uniformen sollen ihnen Autorität verleihen in der Auseinandersetzung mit illegalen Holzfällern und Dorfbewohnern, die Felder im Inneren des Waldes anlegen. Die Orang Rimba wählen eine Uniform, die den Uniformen von Staatsbeamten nachempfunden ist, da diese als Zeichen staatlicher Autorität außerhalb des Waldes anerkannt sind. Gleichzeitig versehen sie diese Uniformen mit der indonesischen Nationalflagge, um ihre Autorität über den Wald



Abbildung 26: Mijak und Besemi: zwei Brüder im Kampf um die Hoheit über das Bukit Duabelas-Gebiet. Sie tragen selbst entworfene Uniformen.

und ihre Hoheit, dessen Grenzen zu verteidigen, in einen „offiziellen" Kontext zu setzen. Darauf angesprochen, dass er die Flagge auf seiner Uniform verkehrt herum aufgenäht hat, antwortet Mijak: „Daran kann man sehen, dass mir die indonesische Regierung nichts zu sagen hat!". Durch die Aneignung und Anwendung staatlicher Symbole drücken die Orang Rimba ihre Autorität über den Wald im Kontext um ein selbstbestimmtes Leben aus und betonen so ihre Autonomie.

Die Orang Rimba werden von subalternen „Kubu" ohne Staatsbürgerschaft zu Naturschützern und Weltbürgern, die ihren Beitrag zur globalen Mission der Rettung der Regenwälder leisten und deren Anliegen Gehör finden. Die Identität als „Naturschützer" scheint für Pemilang Laman so attraktiv zu sein, dass sie als eine Option für die Zukunft erscheint:

> „Wald, das ist das Wichtigste! Aber über Wald, der *melawon* ist – ich bin ja kein Bauer! Ich werde es vielleicht so machen: wenn der Wald hier nicht mehr von den Dörflern genutzt wird, wenn es keine Holzfäller mehr gibt, wenn es keine Leute mehr gibt, die hier Felder anlegen, dann suche ich einen anderen Ort [um dort für den Erhalt des Waldes zu kämpfen], vielleicht Bukit Tigapuluh. Aber zuerst Bukit Duabelas."
>
> (Interview mit Pemilang Laman, Sungai Gemuruh, 19. Oktober 2004)

Die Konstruktion der ethnischen Identität der Orang Rimba findet in einem komplexen Spannungsfeld von Eigen- und Fremdkategorisierungen statt, die nicht losgelöst vom Regenwald und herrschenden Diskursen über „Wald“ verstanden werden kann. Diese Diskurse bestimmen sowohl die Mensch-Natur-Beziehungen als auch die sozialen Beziehungen der verschiedenen Gruppen untereinander. Die unterschiedlichen Bewertungen der Lebensweise der Regenwaldbewohner durch die Zivilbevölkerung, Staat und NGOs verweisen auch darauf, dass die Kategorisierung der Orang Rimba durch „Andere“ immer auch im Zusammenhang mit machtpolitischen Interessen betrachtet werden muss.

9. Der Wald: Ein Ort der Handlungsfähigkeit

Die Konstruktion der ethnischen Identität der Orang Rimba findet in einem komplexen Feld von Eigen- und Fremdkategorisierungen statt. Dabei spielt die Identifikation der Orang Rimba als ethnische Gruppe anhand ihrer Lebensweise im tropischen Regenwald eine zentrale Rolle. Die symbolische Bedeutung des Regenwaldes differiert in den unterschiedlichen kulturellen und diskursiven Kontexten, in Abhängigkeit von der „positiven" oder „negativen" Konnotation wird für die Orang Rimba eine Subjektposition als hinterwäldlerische „Kubu" oder aber als „Edle Wilde" generiert. Beide Subjektpositionen markieren das „konstitutive Außen" oder „das Andere", das im Rahmen der Konstruktion von Identität die notwendige Voraussetzung zur Konsolidierung der eigenen Position als indonesische Staatsbürger oder als Bewohner einer zivilisierten und technisierten „Ersten Welt" ist, die ihre natürliche Ursprünglichkeit längst verloren hat.

Das Subjekt wird erst durch die Identifizierung mit diesen Subjektpositionen, die durch Kategorien und Namen gekennzeichnet werden, gesellschaftlich anerkannt und existent. Die Realisierung dieser Subjektpositionen durch Fremd- und Eigenkategorisierung vor dem Hintergrund kultureller Ordnungs- und Orientierungssysteme erzeugt so (ethnische) Identitäten als „Kubu" oder „Edle Wilde". Diese beiden Identitäten sind Produkte hegemonialer Diskurse, denen die eigene Identifikation der Orang Rimba jeweils als marginalisierte Subjektposition

gegenübersteht und die gleichzeitig die gesellschaftspolitische Handlungsfähigkeit der Orang Rimba im Kampf um den Regenwald determinieren.

Im Verlauf dieses Kapitels werde ich diskutieren, inwieweit auch Identitäten zu Symbolen werden können und die in der Einleitung formulierte Frage nach den mit den unterschiedlichen Identitäten verbundenen Handlungsfähigkeiten aufgreifen.

9.1. Identität als Symbol

9.1.1. „Wir nennen sie ‚Kubu'!"

Bei meinem ersten Besuch der Universität Jambi zur Vorstellung meines Forschungsvorhabens erzählte ich, dass ich die ethnische Identität der „Orang Rimba" untersuchen wollte. Daraufhin wurde ich mit den Worten „Orang Rimba? Nein – wir nennen sie ‚Kubu'!" berichtigt und jede Diskussion über die mögliche Verwendung der Bezeichnung „Orang Rimba" im Keim erstickt. Neugierig, warum nahezu alle meine Gesprächspartner in der Provinz Jambi konsequent die Bezeichnung „Kubu" verwendeten, begann ich nachzuforschen und erhielt in der Regel ähnlich lautende Antworten.

Den Leiter der Organisation KOPSAD (Kelompok Peduli Suku Anak Dalam)[168] fragte ich, warum er und die sesshafte Bevölkerung insgesamt nie die Eigenbezeichnung „Orang Rimba" für selbige verwenden, sondern diese immer als „Kubu" bezeichnen würden? Daraufhin erklärte er mir:

> *Rimba* (Urwald) ist gleichbedeutend mit *hutan* (Wald, Forst), und *orang hutan* (Orang Utan) bedeutet Affe, und Affe ist das gleiche wie Mickey Mouse – ein Tier. Der Unterschied zwischen *rimba* und *hutan* ist ja, dass *rimba* noch unberührt ist, aber es gibt ja hier gar keinen unberührten Wald mehr, und *hutan* umfasst auch Gummibäume.[…] Aber die ‚Kubu' sind ja trotzdem Menschen, darum kann man sie nicht ‚Orang Rimba', also ‚Mickey Mouse' nennen! […] Der Begriff ‚Kubu' bedeutet *benteng* (fort), aber auch *bodoh* (dumm, blöd) – es kommt darauf an, wie und in welchem Zusammenhang er benutzt wird.
>
> (Leiter von KOPSAD, Juni 2004)

Für den Leiter der staatlichen Organisation zur Unterstützung der „Kubu" symbolisiert der Wald den Lebensraum von Tieren, nicht jedoch von Menschen. Die Verwendung des Begriffes *rimba* als Namen für eine Gruppe von Menschen ist daher für ihn nicht vorstellbar, da sie eine Entmenschlichung bedeuten würde. Gleich-

[168] KOPSAD wurde während der Amtszeit des als NGO-freundlich geltenden Präsidenten Abdurrahman Wahid (Amtszeit 1999–2001) gegründet und forciert die Bereitstellung von Häusern und Siedlungen für die Orang Rimba außerhalb des Bukit Duabelas-Nationalparks. Ein weiterer Schwerpunkt der Arbeit von KOPSAD ist die Islamisierung der Orang Rimba. Die Orang Rimba aus Makakal Hulu lehnen den Kontakt zu KOPSAD kategorisch ab.

zeitig würde die Verwendung von *rimba* in seinen Augen nicht der Wahrheit entsprechen, da es sich bei den von den Orang Rimba bewohnten Waldgebieten nicht mehr um Primärwald handele. Diese Aussage impliziert den Vorwurf an die Orang Rimba, einen „unwahren“ Namen zu tragen, der auf einen nicht mehr vorhandenen Zustand des Waldes verweist. Als logische Konsequenz in der Aussage des NGO-Leiters müssten die Orang Rimba gemeinsam mit dem (Ur-)Wald verschwinden bzw. verschwunden sein. Die ethnische Identität als „Orang Rimba“ wird so zu einer anmaßenden Lüge und dabei Ausdruck einer anachronistischen Lebensweise. Dass er jedoch auch die „Kubu“ als eine sich auf der untersten Stufe menschlicher Entwicklung befindende Gruppe betrachtet, formulierte der KOPSAD-Leiter in einen anderen Zusammenhang, bei dem er mich über die Orang Rimba befragte: „Sind sie noch ‚Kubu‘ oder schon Menschen?“

Der Name „Kubu“ wird zu einem Symbol, das für bestimmte (un-)menschliche Eigenschaften steht. Was der Name „Kubu“ im Einzelnen symbolisiert, erklärt mir ein indonesischer Wissenschaftler:

> [Tagebucheintrag: Jambi, 09. Februar 2005]
> Am Samstagmittag besuchen Anni und ich Ali (der einige Jahre in Braunschweig studiert hat). Er sagt, ‚Kubu‘ gäbe es hier in der Stadt Jambi sehr sehr viele … er sagt, die, die im Verkehr keine Disziplin haben, sich benehmen wie Verrückte, das seien ‚Kubu‘! Und auch die Leute, die ständig und überall rauchen würden – und schließlich würden die ‚Kubu‘ ja auch ständig rauchen. Dann natürlich auch wieder das Übliche, ob ich denn mit denen essen, schlafen etc. würde. Ich erkläre, wie höflich und zivilisiert meine Freunde sind, aber ich glaube, ich kann ihn nicht wirklich überzeugen, sondern ernte nur der Höflichkeit halber zustimmendes Kopfnicken.

Deutschland gilt in Indonesien als Beispiel eines technisch und wirtschaftlich hochentwickelten Landes, in dem Wohlstand herrscht. In den Vorstellungen der meisten meiner indonesischen Gesprächspartner gibt es in Deutschland keine Armut und selbstverständlich ebenso wenig Wälder, in denen fast unbekleidete Menschen leben. Vor diesem Hintergrund ist mein Interesse an den Orang Rimba für meine Gesprächspartner einerseits nachvollziehbar, stößt andererseits jedoch auch auf völliges Unverständnis. Mir wurde immer wieder verdeutlicht, welchen Unannehmlichkeiten und Gefahren ich mich aussetzen würde und wie vorsichtig ich zu sein hätte, wenn ich mich tatsächlich zu den „Kubu“ in den Wald begeben würde.[169] Die ständigen Scherze und Befürchtungen, ich könnte entweder einen „Kubu“ heiraten oder gar zu einem solchen werden, wurden aufgrund ihrer Absurdität zu einem beliebten Gedankenspiel. Die Vorstellung, „wie die ‚Kubu‘ im Wald zu leben“, erscheint dermaßen unmöglich, dass sie keinesfalls als eine real existierende Alternative zum eigenen Leben betrachtet wird, da das Leben der

[169] Diese Hinweise sind sicherlich auch dem Umstand, dass ich als alleinreisende Frau unterwegs war, geschuldet.





Abbildung 27 und 28: Selbst(re-)präsentation innerhalb und außerhalb des Waldes: Siomban bei einer Pause im Wald, Bekilat bei einem Ausflug in die Stadt.

Orang Rimba als das genaue Gegenteil dessen betrachtet wird, was es zu erreichen gilt – nämlich Fortschritt, Entwicklung und Modernität.

Die Orang Rimba werden aufgrund ihrer Lebensweise und ihren kulturellen Äußerungen als noch nicht fortschrittlich *(belum maju, belum teratur)* beschrieben, und dabei wird auf die Vorstellung einer linearen Entwicklung der Menschheit von unzivilisiert zu fortschrittlich verwiesen, wobei Letzteres als erstrebenswerter Zustand gilt. Gleichzeitig werden mit diesem Zustand der Primitivität negativ betrachtete kulturelle Äußerungen verbunden. Die Bezeichnung „Kubu" umfasst und beschreibt all diese negativen Eigenschaften und steht so als Symbol für „dumm, hinterwäldlerisch und dreckig", also den Gegenteilen von gebildet, fortschrittlich und sauber, wobei letztere Eigenschaften wiederum als Synonym für Entwicklung und Modernität stehen.

Der Name „Kubu" als Symbol verweist gleichzeitig auf den Wald und symbolisiert dessen Bedeutungen im Kontext der sesshaften Bevölkerung und der indonesischen Regierung. In der Bezeichnung „Kubu" kulminieren sämtliche von indonesischen Staatsbürgern als negativ empfundenen kulturellen Äußerungen einschließlich der Werte und Normen, die in einer Entmenschlichung der „Kubu"

ihren Höhepunkt findet. Diese Position negiert jegliche Handlungsfähigkeit der Orang Rimba im soziopolitischen Kontext außerhalb des Waldes.

9.1.2. „Wir sind Orang Rimba!"

Kurz vor Ende meines Forschungsaufenthaltes in Makakal Hulu fragte ich meine Gesprächspartner, was ich, wenn ich das Buch über meine Forschung bei ihnen (diese Arbeit) verfasse, auf jeden Fall schreiben sollte. Alle Befragten baten mich darum, zu schreiben, dass sie den Wald als Lebensraum bräuchten und dass die Orang Rimba nicht „Kubu" genannt werden wollten. Pengendum formuliert seinen Auftrag folgendermaßen:

> „Das Wichtige in Bezug auf unseren Wunsch zu kämpfen ist, dass wir gerne mehr Bildung hätten und nicht ‚Kubu' genannt werden wollen. Die Leute darauf aufmerksam machen, dass sie nicht ‚Kubu' sagen, ‚Kubu' ist unserer Meinung nach der Name für Hunde."
>
> (Pengendum, Makakal Hulu, Dezember 2004)

Auch Besemi wirft in diesem Zusammenhang ein:

> „‚Kubu'? Was bedeutet ‚Kubu'? Für uns ist das der Name für einen Hund oder einen bösen Geist! Wir sind garantiert wütend, wenn wir ‚Kubu' genannt werden! Wenn man uns als Orang Rimba bezeichnet, sind wir nicht wütend, denn wir leben seit jeher im Wald *(rimba)."*
>
> (Besemi, Makakal Hulu, Dezember 2004)

Bekilat betrachtet ebenfalls die Bezeichnung „Kubu" als Beleidigung und Ausdruck der Ungleichheit, die er überwinden möchte:

> „Dass wir Orang Rimba auf gar keinen Fall ‚Kubu' genannt werden möchten und dass wir nicht stinken!
> Es gibt keine höheren oder niedrigeren Menschen, die gesamte Menschheit ist eine Schöpfung des Herren *(tuhan)* und alle Menschen sind gleich!"
>
> (Bekilat, Makakal Hulu, Dezember 2004)

Auch über die in den Transmigrantensiedlungen ihnen gegenüber verwendete Bezeichnung *sanak* oder *orang sanak* (Familienangehöriger, Freund) machen sich die Jugendlichen lustig. Zwar gilt *sanak* als eine wesentlich höflichere Anrede als „Kubu" und soll die soziale Gleichheit ausdrücken, den Orang Rimba ist jedoch bewusst, dass dies in den meisten Fällen nur ein Lippenbekenntnis ist.[170]

---

[170] So ist es beispielsweise in einer Siedlung javanischer Transmigranten vorgekommen, dass einigen Orang Rimba bei heftigem Regen der Zugang zu einem Unterstand mit den Worten „Ihr habt das Gehirn eines Hundes" verweigert wurde. In einer anderen Siedlung wurden meinen Begleitern beim gemeinsamen Essen in einem Imbiss *(warung)* Plastikteller von dem javanischen Betreiber zur Verfügung gestellt, während alle anderen Gäste von Keramikgeschirr aßen.

Die mit der negativen Kategorisierung als „Kubu“ einhergehende gesellschaftliche Marginalisierung und das Absprechen jeder Handlungsfähigkeit drückt die Aussage Bekilats aus:

> „Viele Menschen versammeln sich, um über uns zu sprechen und zu entscheiden, aber niemand spricht mit uns!“
> (Gespräch mit Besemi, Kedondong Jehat, 22. Dezember 2004)

Deutlich wird, dass die Orang Rimba aufgrund ihrer Kategorisierung als „Kubu“ weder von der sesshaften Bevölkerung noch von der indonesischen Regierung oder NGOs wie WARSI als ernstzunehmende Dialogpartner angesehen werden, auch wenn es um ihre eigenen Belange in Bezug auf den Regenwald geht.

9.1.3. Alternative Identitäten – neue Möglichkeiten?

Die Orang Rimba versuchen die lokal und national bestimmte Subjektposition „Kubu“ zu überwinden, indem sie sich und ihre Forderungen mit den Diskursen und Zielen global agierender Naturschutzorganisationen identifizieren. Im Zusammenhang mit den Diskursen um den Schutz der Regenwälder als Erbe der gesamten Menschheit werden die Orang Rimba zu Weltbürgern und Naturschützern, deren Engagement zum Wohle der Menschheit bedeutender und mächtiger scheint als die Interessen lokaler und nationaler Akteure in Bezug auf den Regenwald. Diese Adaption des globalen Diskurses ermöglicht den Orang Rimba auf den ersten Blick eine Aufwärtsmobilität im lokalen und nationalen gesellschaftlichen Gefüge, die sich durch sich ändernde Vorzeichen des kulturellen Markers „Regenwald“ ergibt.

Die Repräsentation der Orang Rimba durch die Naturschutzorganisationen erfolgt jedoch ebenfalls anhand einer Subjektposition, diesmal als „Edle Wilde“, die die Orang Rimba nicht als handelnde Subjekte und gleichwertige Dialogpartner konzipiert. In diesem Zusammenhang wird die Identität der Orang Rimba auch zu einer politischen Identität, deren Eigenschaften Sabine Hark folgendermaßen formuliert:

> Auf das politische Feld übertragen, können politische Identitäten insofern als frei flottierende Signifikanten begriffen werden, die verschiedene phantasmatische Besetzungen tragen, sprich mit verschiedenen Signifikaten verbunden sein können, und deren Erfolg, politisch mobilisierend zu wirken, genau aus dieser Eigenschaft resultiert. Identität als das Ergebnis einer Reihe von Identifizierungen zu fassen, eröffnet somit die Möglichkeit einer genealogischen Analyse des kontingenten Charakters jeder imaginären Form von Identifikation.
> (Hark 1996:33)

Dass die durch die Naturschützer vorgegebene Subjektposition der „Urwaldmenschen“ eigene kulturelle Äußerungen der Orang Rimba nicht vorsieht, verdeutlicht die Notwendigkeit der Zurschaustellung des lediglich mit einem



Abbildung 29: Pengendum bei einem Radioauftritt in Jakarta.

Lendentuch bekleideten Körpers für medienwirksame Zwecke durch die NGOs. Während im nationalen indonesischen Diskurs die unvollständige Bekleidung der Orang Rimba einen Makel darstellt, ist sie in den Diskursen der Naturschützer ein „Muss“ als Indikator einer authentischen Orang Rimba-Identität als legitime Erben und Hüter des Regenwaldes.

9.2. Zwischen Naturschutz und Menschenrechten: Die Macht globaler Diskurse

Im Frühjahr 2007, knapp zwei Jahre nach Beendigung meiner Feldforschung, habe ich das Bukit Duabelas-Gebiet wieder besucht. Von einigen Veränderungen in der Politik der Nationalparkverwaltung gegenüber den Orang Rimba hatte ich bereits erfahren. Zu diesem Zeitpunkt ist die größte Bedrohung für die Orang Rimba nicht mehr die Abholzung des Waldes, sondern die Umsetzung des Nationalparkmanagementplans (RPTNBD – Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Duabelas). Die von der Naturschutzbehörde vorgesehene Zonierung des Waldes impliziert, dass die Orang Rimba die Kernzonen des Nationalparks weder nutzen noch betreten dürfen was bedeutet, dass die Orang Rimba an die Ränder des Nationalparks gedrängt werden würden.

Bei meiner Ankunft stellte sich heraus, dass die Nationalparkverwaltung gerade dabei war, gemeinsam mit dem Sozialdepartment (DEPSOS) die Ausweisung der Orang Rimba aus dem Nationalpark vorzubereiten. Das Konzept der Parkverwaltung sah vor, die Orang Rimba in den Randzonen des Nationalparks sesshaft zu machen und sie in die Land- und Palmölwirtschaft einzuführen. In den Augen der Mitarbeiter der Naturschutzbehörde könnte dieses Konzept erfolgreich sein, wenn das Angebot der Behörde den Orang Rimba nur attraktiv genug erscheine. Auf meine Bedenken dahingehend, dass die Orang Rimba das Angebot nicht annehmen würden, entgegnete man mir von offizieller Seite: „Ach, sie sind wie Tiere, die man an eine Futterstelle locken muss!"

Die Orang Rimba in Makakal streben eine Revision und Neuformulierung des Managementplans an, die ihnen ein Weiterleben im Nationalpark garantiert. Um eine Handhabe gegen die Planung der Naturschutzbehörde zu haben, beziehen sich die Orang Rimba auf die Menschenrechte (HAM – Hak Asasi Manusia). Eine Nationale Kommission für Menschenrechte hat in einem Bericht die durch den Managementplan bedingte Verletzung der Menschenrechte der Orang Rimba festgehalten und diesen Bericht diversen nationalen Stellen zugesandt.

Darüber hinaus organisieren die Orang Rimba Demonstrationen, um auf die Verletzung ihrer Rechte aufmerksam zu machen und ihren Forderungen Ausdruck zu verleihen. Im Rahmen einer solchen Demonstration entstand auch das von der Organisation „Rettet den Regenwald" verwendete Bild, auf dem die Orang Rimba angeblich die Unterschutzstellung ihres Lebensraumes fordern. Trotz ihrer Kritik an der Repräsentation als „Edle Wilde" beziehen sich die Orang Rimba auf den globalen Naturschutzdiskurs, indem sie bewusst nur mit einem Lendentuch bekleidet demonstrieren, um ihren Forderungen Ausdruck zu verleihen.

9.2.1. Zwei Jahre später: Der Nationalparkmanagementplan

Meinen Eindruck der veränderte Situation im Bukit Duabelas-Gebiet habe ich in einem Tagebucheintrag vom 6. April 2007 festgehalten. Einen Auszug des Eintrages werde ich hier wiedergeben, um einen Überblick über die Prozesse im Bukit Duabelas-Gebiet zu geben:

> [Tagebucheintrag: Pengulaworon, 6. April 2007
> Innerhalb der zwei Jahre, die ich nicht hier war, hat sich einiges verändert. Der Nationalparkmanagementplan (RPTNBD) soll nun umgesetzt werden, und die Orang Rimba streben eine Revision an. Mittlerweile gibt es schon das dritte *rumah sokola* [Schulhaus], die beiden vorherigen sind bereits verfallen. In Pengulaworon hat Mijak sein Feld angelegt, direkt neben Dörflern. Der einst schöne Fluss ist mittlerweile trübe und anscheinend auch schon ein wenig verschmutzt von den vielen Herbiziden, die auf den naheliegenden Feldern ausgebracht werden, um die *tanaman muda* [einjährigen Pflanzen]

> und die jungen Gummibäume vor dem wuchernden ‚Unkraut' zu schützen und zu befreien.
> Erschreckend ist auch, wie weit die Dörfler mittlerweile vorgedrungen sind. Seit Bedul Kayo[171] immer neue Straßen öffnet, folgen immer mehr Siedler diesen Straßen ins Innere des Waldes und Richtung Nationalparkgrenze, um weitere Felder anzulegen. Am neuen Ort des *rumah sokola* sind sie bis fast an den Grenzstein vorgedrungen, es fehlen nur noch einige hundert Meter, bis die Siedler die Grenzen des Nationalparks erreicht haben.
> Bedul hat mittlerweile am Eingang des Waldes ein Schild und einen Posten angebracht, der von jedem passierenden Auto und Motorrad einen Obolus kassiert. Gleichzeitig baut er neben seiner Lagerstätte einen Prachtbau, der zwischen den ärmlichen Holzverschlägen der Arbeiter deplatziert und wie eine überflüssige Zurschaustellung des transformierten Reichtums des Waldes wirkt.
> Die Preise für Land sind sehr hoch, etwa viermal so hoch wie beispielsweise in Bangko.[172] Es sind größtenteils Männer, die hier in Aufbruchsstimmung nach einem besseren Leben suchen. […] Für die Aussicht auf eine Einkommensquelle und ein wenig Wohlstand sozialisieren und arrangieren sich die Dorfbewohner auch mit den Orang Rimba, kaufen von ihnen Land oder arbeiten für sie. Viele einzelne Geschichten und Lebenswege, die das Vordringen der einzelnen Siedler verständlich machen und legitimieren.
> Noch sind die Orang Rimba in Makakal Hulu im Vergleich zu der sesshaften Bevölkerung die ‚Herren' des Waldes, der Wald wird (noch) als ihr Besitz respektiert und das Land von den Orang Rimba gekauft, anders als in Makakal Hilir, wo eine Gemeinschaft von Dörflern versucht, den Orang Rimba das Land zu rauben. Im Vorgehen gegen die Dörfler mussten die Orang Rimba bislang auf den Naturschutzdiskurs setzen, der sich nun zum Bumerang entwickelt hat. Jetzt ist es gerade der Naturschutz, der für die Orang Rimba die größte Bedrohung ihrer Existenz als Orang Rimba darstellt.

Aufgrund der Unterstützung durch nationale und internationale NGOs sind die Orang Rimba und ihr Kampf um den Bukit Duabelas Wald in weiten Teilen Indonesiens bekannt. In der Provinz Jambi wussten bei einem Besuch im Sommer

---

[171] Bedul Kayo, „der reiche Bedul", ist der Spitzname des einflussreichsten Gummibaumplantagenbesitzers und Gummihändlers der Bukit Duabelas-Region. Er hat seine Wohn-, Lager- und Geschäftsräume am Rande Bungo Tanjungs. Er besitzt als Einziger in der Umgebung einen Fuhrpark schwerer Arbeitsmaschinen wie Bulldozer etc., die sich zum Anlegen von Trassen und Straßen im Regenwald eignen. Bedul Kayo erschließt mit seinem Fuhrpark immer wieder neue Waldstücke, auch ohne Erlaubnis der Orang Rimba oder der Forst- und Nationalparkverwaltung.

[172] Der Preis pro *tanah* (ca. 2,5 ha) beträgt 2007 ca. 10 Mio. Rupien (etwa 1000 Euro). Den höchsten Preis erzielt eine bereits gerodete Waldfläche mit bis zu 6 Mio. Rupien pro Hektar.

2012 nahezu alle meine Gesprächspartner an der Universität, aber auch auf Märkten und in öffentlichen Verkehrsmitteln, wer die Orang Rimba sind.

Aber noch immer ist die rechtliche Situation der Orang Rimba im Bukit Duabelas Nationalpark nicht endgültig geklärt. Die Orang Rimba sind durch die Zonierung des Nationalparks weiterhin von einer Ausweisung bedroht. Auch legen Teile der sesshaften Bevölkerung nach wie vor Felder im Inneren des Nationalparks an und schlagen Holz ein, so dass es zu Konflikten mit Orang Rimba-Gruppen kommt.

9.2.2. „Eine Garantie für unsere Zukunft gibt es nicht!“: „Kubu“, „Naturschützer“ oder „Orang Rimba“?

Der Wald als Symbol markiert die ethnische Identität der Orang Rimba sowohl in der Eigen- als auch der Fremdidentifikation. Diese Markierung findet vor dem Hintergrund kultureller Ordnungs- und Orientierungssysteme im Sinne symbolischer Felder statt, die diskursiv strukturiert und somit eine Arena des Politischen sind. Der Prozess der „Annahme“ einer Identität (Subjektposition) wird mit der Frage nach den diskursiven Mitteln verbunden, durch die bestimmte Identifizierungen ermöglicht und andere Identifizierungen verworfen oder geleugnet werden.

Die Bildung ethnischer Identitäten findet innerhalb komplexer gesellschaftlicher Rahmenbedingungen statt, die durch den unterschiedlichen Zugang zu ökonomischen, politischen und symbolischen Ressourcen charakterisiert sind, so dass die ethnische Identität trotz der Fiktivität im Hinblick auf ihre Konstituierung gleichzeitig erhebliche politische und auch gesellschaftliche Wirkmächtigkeit entfaltet.

Für die Orang Rimba bestimmt die Anerkennung ihrer ethnischen Identität als „Orang Rimba“ die Existenz und das Überleben als ethnische Gruppe. Der Name – sprich: die Identität – wird zu einem „Schauplatz des Kampfes um die Macht, die Welt in den eigenen Begriffen zu erklären und zu ordnen“ (Hark 1996:31).

Letztendlich wird dieser Kampf auf globaler Ebene ausgetragen, indem die globalen Diskurse Naturschutz und Menschenrechte angerufen werden, um den Gesetzen des Nationalstaates etwas entgegenzusetzen. Gleichzeitig produzieren die Nationalstaaten internationale Diskurse und sind so ihre notwendige Voraussetzung. Im Bukit Duabelas-Gebiet sind es nicht Gold oder andere Bodenschätze, die internationale, nationale und lokale Akteure aktivieren und zueinander in Beziehung setzen, sondern das Land selbst. Als Produktions- und Anbaufläche, Naturschutzgebiet und als Lebensraum und Grundlage kultureller Existenz wird das Land zu einer *contested locality of value,* die den Großteil der Provinz bedeckt. Dieser ökonomischen Inwertsetzung gegenüber steht der Naturschutz, der jedoch ebenfalls vor einem ökonomischen Hintergrund stattfindet.

Verschiedene Mechanismen und Zweige des globalen Marktes konkurrieren hier um verschiedene Nutzungsformen (vgl. Tsing 2005), konkurrierende Diskurse und Ziele der Globalisierung werden auf der lokalen Ebene ausgetragen. Hier

werden sie gegeneinander gestellt und umgesetzt, gleichzeitig finden Kämpfe wie die der Orang Rimba auf internationaler Ebene statt.

Die aktuelle Situation der Orang Rimba erlaubt nur eine strategisch-instrumentelle Verwendung der hegemonialen Diskurse. Die aktive Wahl und die bewusste Verortung innerhalb dieser Diskurse ist sicherlich ein Ausdruck von *agency* und Selbstbestimmtheit. Eine Subjektposition und Identität der „Orang Rimba" als Jeans tragende und Motorrad fahrende Menschen und Bürger mit Anspruch an den Wald als ihrem Lebensraum lässt sich jedoch ohne Rückgriff auf internationale Diskurse bislang weder durchsetzen noch formulieren. In diesem Sinne sollen die Worte Peniti Benangs diese Arbeit schließen:

> „Die Orang Rimba kämpfen darum, im Wald leben zu können, ihre Kultur darf nicht zerstört werden, aber eine Garantie für unsere Zukunft gibt es nicht."
>
> (Peniti Benang, Bungo Tanjung, 27. Dezember 2004)

Literaturverzeichnis

Alcorn, Janis B. (2005): Dances around the Fire: Conservation Organizations and Community-Based Natural Resource Management. In: Peter J. Brosius, A. Lowenhaupt-Tsing, and Charles Zerner (eds): Communities and Conservation. Histories of Community-Based Natural Resource Management; pp.37–69. Walnut Creek [et al.]: Alta Mira Press.

Andaya, Barbara Watson (1989): The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Indonesia 48:27–46.

— (1993): To Live as Brothers. Southeast Sumatra in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Honolulu: University of Hawai'i Press.

— (1997): Adapting to Political and Economic Change: Palembang in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries. In Anthony Reid (ed.): The Last Stand of Asian Autonomies: Responses to Modernity in the Diverse States of Southeast Asia and Korea, 1750–1900; pp.187–216. Macmillan: London and Basingstoke.

Anderson (1996): Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt a. M.: Campus Verlag.

— (2006): Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia. Jakarta: Equinox.

Appadurai, Arjun (1998): Globale ethnische Räume. In: Ulrich Beck (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft; S.11–40. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Backes, Martina (2005): Konjunkturen der Toursimuskritk. Kurswechsel 2/2005:13–21.

Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (2003): Rekapitulasi Hasil Pendataan Tingkat Desa/Keluruhan. REK.DES.R/I/KS/00. Unveröffentlichter Fragebogen.

Badan Pusat Statistik Provinsi Jambi (2011): Jambi Dalam Angka Tahun 2011 – Jambi in Figures 2011. Manuskript für die Veröffentlichung als Online-Ressource auf http://www.jambiprov.go.id/index.php?show=page&id=p_jambidalamangka

Barber, Charles V. (1997): The Case Study of Indonesia. Project on Environmental Scarcities, State Capacity, and Civil Violence. Cambridge: American Academy of Arts and Science and the University of Toronto.

Barth, Fredrik (1969): Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. London [et al.]: Allen and Unwin.

Bhabha, Homi K. (1997): Verortungen der Kultur. In: Elisabeth Bronfen, B. Marius und T. Steffen (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte; S.123–149. Tübingen: Stauffenburg.

Botschaft der Republik Indonesien (2007): Über Indonesien: Bevölkerung. Online-Ressource: http://www.botschaft-indonesien.de/de/indonesien/bevoelkerung.htm <5.4.2011>.

— (2008): Staatliche Organisation der Republik Indonesien. Online-Ressource: http://botschaft-indonesien.de/de/indonesien/Staat.htm <30.5.2008>.

Brosius, Peter J. (1999): Analyses and Interventions. Anthropological Engagements with Environmentalism. Current Anthropology 40 (3):277–310.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

— (1997): Körper von Gewicht. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

— (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Cashdan, Elizabeth (1989): Hunters and Gatherers: Economic Behaviour in Bands. In: Stuart Plattner (ed.): Economic Anthropology; pp. 21–48. Stanford: University Press.

Clifford, James (1999): Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century; pp.369–392. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Colchester, Marcus (1994): Indonesia. World Bank Admits to Transmigration Failures. Online-Ressource: http://www.signposts.uts.edu.au/articles/Indonesia/Population/383.html <18.05.2003>.

Colombijn, Freek (1997): The Ecological Sustainability of Frontier Societies in Eastern Sumatra. In: Peter Boomgaard, Freek Colombijn and David Henley (eds): Paper Landscapes: Explorations in the Environmental History of Indonesia; pp.309–340. Leiden: KITLV Press.

— (2005): Dried-up Dragon's Blood and Swarms of Bees' Nest Collectors: Non-timber Forest Products in Sumatra, 1600–1870. In: Peter Boomgaard, David Henley and Manon Osseweijer (eds): Muddied Waters: Historical and Contemporary Perspectives on Management of Forests and Fisheries in Island Southeast Asia; pp.259–278. Leiden: KITLV Press.

Comaroff, John and Jean Comaroff (1992): Of Totemism and Ethnicity. In: John Comaroff and Jean Comaroff (eds): Ethnography and the Historical Imagination; pp.49–67. Boulder: Westview Press.

Cronon, William (1995):Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature. Interdisciplinary Seminar on the Theme 'Reinventing Nature'. New York: Norton.

Damsté, H.T. (1901): Een maleische legende omtrent de afstamming der vorsten van Djambi en de geschiedenis der oerang koeboe. Tijdschrift voor het Binnenlandsch Bestuur 20:281–284.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Jambi (1985): Adat Istiadat Daerah Jambi. Unveröffentlichtes Dokument.

— (1996): Pahlawan nasional Jambi Sultan Thaha Syaifuddin. Unveröffentlichtes Dokument.

DEPSOS RI (Departement Sosial RI Direktorat Jenderal Pemberdayaan Sosial. Direktorat Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil) (2003a): Sejarah Perkembangan Komunitas Adat Terepencil. Jakarta.

— (2003b): Keputusan Direktur Jenderal Pemberdayaan Sosial Nomor. 020.A/PS/KPTS/VI/2002. Tentang: Pedoman pelaksanaan Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil. Jakarta.

— (2003c): Bahan Sosialisasi Program Pemberdayaan Komunitas Adat Terepencil. Jakarta.

— (2003d): Pemberdayaan Komunitas Adat Terepencil melalui pendekatan Participatory Rural Appraisal. Jakarta.

— (2004): Mengenal Lebih Dekat Suku Anak Dalam / Orang Kubu. Online-Ressource: http://www.depsos.go.id/modules.php?name=News&file=article&sid=55 <6.6.2006>.

— (2005): Keputusan Direktur Jenderal Pemberdayaan Sosial Nomor: 020.A/PS/KPTS/IV/2002 tentang Pedoman Pelaksanaan Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil. Jakarta.

Dingler, Johannes (1998): Die diskursive Konstruktion von Natur als Produkt von Macht-Wissen Diskursen: Für eine postmoderne Wende in der ökologischen Theorienbildung. Online-Ressource: http://www.gradnet.de/papers/pomo98.papers/jsdingle98.htm <25.04.2009>.

Dove, Michael R. (1998): Local Dimensions of 'Global' Environmental Debates. In: Arne Kalland and Gerard Persoon (eds): Environmental Movements in Asia; pp. 44–64. Richmond: Curzon Press.

Driessen, Henk and Ton Otto (2000): Protean Perplexities: An Introduction. In: Henk Driessen and Ton Otto (eds): Perplexities of Identification. Anthropological Studies in Cultural Differentiation and the Use of Resources; pp.9–26. Aarhus: University Press.

Eblinghaus, Helga und A. Stickler (1998): Nachhaltigkeit und Macht: Zur Kritik von Sustainable Development. Frankfurt a. M.: IKO.

— (1999): Forest Knowledge, Forest Transformation: Political Contingency, Historical Ecology and the Renegotiation of Nature in Central Seram. In: Tania Murray Li (ed.): Transforming the Indonesian Uplands. Marginality, Power and Production; pp.131–158. Amsterdam [et al.]: Harwood.

Elson, R.E. (2002): In Fear of the People. Suharto and the Justifiction of State-sponsored Violence under the New Order. In: Freek Colombijn and J. Thomas Lindbald (eds): Roots of Violence in Indonesia; pp.173–197. Leiden: KITLV Press.

Embassy of the Republic of Indonesia (2008): The 1945 Constitution of the Republic of Indonesia. Online-Ressource: http://www.embassyofindonesia.org/about/pdf/IndonesianConstitution.pdf <8.3.2010>.

Erikson, Erik H. (1963): Youth, Change and Challenge. New York [u.a.]: Basic Books.

— (1968): Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart: Klett.

Escobar, Arturo (1996): Constructing Nature. Elements for a Poststructural Political Ecology. In: Peet, Richard and Michale Watts (ed.): Liberation Ecology. Environment, Development, Social Movements; pp.46–66. London: Routledge.

— (1999): After Nature Steps to an Antiessentialist Political Ecology. Current Anthropology 40(1):1–37.

Fabian, Johannes (1993): Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In: Eberhardt Berg und Martin Fuchs (Hg.): Kultur, Soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation; S.335–365. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

— (1999): Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context. In: Johannes Fabian (ed.): The Problem of Context; pp. 85–104. New York [et al.]: Berghahn.

Fasbender, Karl and Susanne Erbe (1990): Towards a New Home: Indonesia's Managed Mass Migration. Transmigration between Poverty, Economics and Ecology. Hamburg: Verlag Weltarchiv.

Fink-Eitel, Hinrich (1994): Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte. Hamburg: Junius.

Fischer-Weltalmanach (2004): Frankfurt am Main: Fischer.

Flax, Jane 1992: The End of Innocence. In: Judith Butler and Scott, Joan (eds): Feminists Theorize the Political; pp.445–463. London: Routledge.

Forbes, Henry O. (1885): On the Kubus of Sumatra. Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 14:121–127.

Foucault, Michel (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve.
— (1983 [1976]): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Bd. I. 1. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
— (1993 [1984]): Freiheit und Selbstsorge. In: Helmut Becker (Hg.): Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. Frankfurt: Materialis.
— (1995 [1983]): Die Sorge um sich : Sexualität und Wahrheit, Bd. III. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Geertz, Clifford (1983): Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
George, Kenneth M. (1996): Showing Signs of Violence: The Cultural Politics of a Twentieth-Century Headhunting Ritual. Berkeley [et al.]: University of California Press.
Greenpeace (2006): Paradieswälder in Gefahr. Der Ausverkauf der Urwälder Südostasiens. Online-Ressource: http://www.greenpeace.de/fileadmin/gpd/user_upload/themen/waelder/FS_Paradiesw__lder_neuJun06.pdf <30.8.2006>.
Hagen, Bernd (1908): Die Orang Kubu auf Sumatra. Frankfurt a. M.: J. Baer & Co.
Hall, Stuart (1996): Who Needs Identity? In: Stuart Hall and Paul du Gay (eds): Questions of Cultural Identity; pp.1–18. London [et al.]: Sage.
— (1997): Introduction. In: Stuart Hall (ed.): Representation: Cultural Representations and Signifying Practices; pp.1–13. London: Sage.
Hark, Sabine (1996): Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität. Opladen: Leske und Budrich.
Heinz, Marco (1993): Ethnizität und ethnische Identität: Eine Begriffsgeschichte. Bonn: Holos-Verlag.
Herrmann, Johannes (2005): Unter dem Schatten von Garudas Schwingen. Chancen und Probleme nationaler Integration in Indonesien. Geschichte, Ideologie, Religion, Recht. Wettenberg: J&J-Verlag.
Hughes, Everett (1994 [1948]): On Work, Race, and the Sociological Imagination. Chicago [et al.]: University of Chicago Press.
Jameson, Frederic (1991): Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham: Duke University Press.
Jenkins, Richard (1997): Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations. London [et al.]: SAGE.
— (2003): Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization, and Power. In: Richard Jenkins: Race and Ethnicity: Comparative and Theoretical Approaches; pp.59–71. Malden, Mass.: Blackwell.
— (2004): Social Identity. London [et al.]: Routledge.
Kerlogue, Fiona (1996): Scattered Flowers: Textiles from Jambi, Sumatra. Hull, UK: University of Hull, Departement of Southeast Asian Studies.
Leach, Edmund (1970): Elites in South Asia. Cambridge: University Press.

Lembaga Adat Propinsi Jambi (1994): Buku Pedoman Adat Jambi. Unveröffentlichtes Dokument.

Lévi-Strauss, Claude (1981 [1949]): Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Locher-Scholten, Elsbeth (2003): Sumatran Sultanate and Colonial State. Jambi and the Rise and of Dutch Imperialism 1830–1907. Ithaca: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program, Cornell University.

Marcus, George (1998): Ethnography through Thick and Thin. Princeton [et al.]: University Press.

Mead, George Herbert (1973): Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Miksic, John (1996): Borobudur. Golden Tales of the Buddhas. Periplus Adventure Guides. Singapore: Periplus Editions.

Mulder, Niels (1998): Mysticism in Java. Ideology in Indonesia. Amsterdam and Singapore: The Pepin Press.

Nasruddin, A. Mukty (1989): Jambi dalam Sejarah Nusantara 692 – 1949 M. Unveröffentlichtes Manuskript. Perpustakaan Musium Nasional Jambi.

Oppitz, Michael (1975): Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Pelras, Christian (2000): Patron-Client Ties among the Bugis and Makassarese of South Sulawesi. In Roger Tol, Kees van Dijk and Greg Acciaioli (eds): Authority and Enterprise among the Peoples of South Sulawesi; pp. 15–54. Leiden : KITLV Press.

Persoon, Gerard A. (1988): The Kubu: Survival in a Protected Jungle. In: Reimar Schefold (ed.): Indonesia in Focus; pp.20–30. Meppel: Edu'Actief.

— (1989): The Kubu and the Outside World (South Sumatra, Indonesia). The Modification of Hunting and Gathering. Anthropos 84:507–519.

— (1996): The Kubu. Primitives of the Lowland Rainforest. In: Eric M. Oey (ed.): Sumatra. Periplus adventure Guides. Singapore: Periplus Editions.

— (2000): The Kubu of Central Sumatra, Indonesia. In: Leslie Sponsel (ed.): Endangered Peoples of Southeast and East Asia; pp.157–173. Westport: Greenwood.

Posey, D. A. (1999): Cultural and Spiritual Values of Forests and Biodiversity: Valuing the Knowledge of Indigenous and Traditional Peoples. In: Jutta Poker (ed.): Proceedings/Forum Biodiversity – Treasures in the World's Forests. NNA-Berichte (12/2): Forests in Focus; pp.103–117. Schneverdingen: Alfred-Toepfer-Akademie für Naturschutz.

Potter, Lesley and Justin Lee (1998): Jambi Comparisons: Remaking the Land Use Map in a Small Sumatran Province. In: CIFOR: Tree Planting in Indonesia. CIFOR Occasional Paper No. 18:31–46.

Radkau, Joachim (2002): Natur und Macht: Eine Weltgeschichte der Umwelt. München: Beck.

Rettet den Regenwald (2007): Helfen Sie den Urwaldmenschen auf Sumatra! Online-Ressource: http://www.regenwald.org <30.1.2007>.
Richards, Audrey (1950): Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu. In: A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds): African Systems of Kinship and Marriage; pp. 205–251. Oxford: University Press.
Rosenberg, Seymour (1997): Multiplicity of Selves. In: R.D. Ashmore and L. Jussim (eds): Self and Identity: Fundamental Issues; pp.23–45. Oxford: University Press.
Rössler, Martin (1999): Wirtschaftsethnologie: Eine Einführung. Berlin: Reimer.
— (2003): Landkonflikt und politische Räumlichkeit: Die Lokalisierung von Identität und Widerstand in der nationalen Krise Indonesiens. In: Brigitta Hauser-Schäublin und Michael Dickhardt (Hg.): Kulturelle Räume – räumliche Kultur; S.171–220. Münster [u.a.]: LIT-Verlag.
Sager, Steven (2008): The Sky is our Roof, the Earth our Floor: Orang Rimba Customs and Religion in the Bukit Duabelas-Region of Jambi, Sumatra. PhD-Thesis, Australian National University.
Sahlins, Marshall D. (1968): Notes on the Original Affluent Society. In: Richard B. Lee and Irven DeVore: Man the Hunter; pp.84–89. Chicago: Aldine.
— (1974 [1972]): Stone Age Economics. London: Tavistock.
Salzborn, Samuel (2006): Ethnizität und ethnische Identität. Ein ideologiekritischer Versuch. Zeitschrift für kritische Theorie 22–23:99–119.
Sandbukt, Oyvind (1984): Kubu Conceptions of Reality. Asian Folklore Studies 42:85–98.
— (1988a): Resource Constraints and Relations of Appropriation among Tropical Forest Foragers: The Case of the Sumatran Kubu. Research in Economic Anthropology 10:117–156.
— (1988b): Tributary Tradition and Relations of Affinity and Gender among the Sumatran Kubu. In: Tim Ingold, D. Riches and J. Woodburn (eds): History, Evolution and Social Change. Hunters and Gatherers Vol. I; pp.107–117. New York [et al.]: Berg.
— (1995): The Kerinci Seblat National Park and the Kubu People. Preliminary Assessment and Recommendations. Online-Ressource: http://kerinci.org/kubu.pdf <9.12.2001>.
Saraswati, Jary (2002): Entwicklungspfade einer Übergangsgesellschaft am Beispiel der Entwicklung Indonesiens. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Philosophischen Fakultät III – Geschichte, Gesellschaft, Geographie – der Universität Regensburg. Online-Ressource: http://epub.uni-regensburg.de/10109/1/DissertationJarySaraswati.pdf <1.12.2006>.
Saudagar, Fachruddin (2002): Pemberdayaan Model Entry Point. Komunitas Adat Terpencil (KAT) di Propinsi Jambi. Bagian Proyek Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil Jambi. Dinas Kesejahteraan Sosial Dan Pemberdayaan Masyarakat (KSPM).

Schebesta, Paul (1926): Kubu und Jakudn (Jakun) als Protomalayen. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien 56:192–201.

— (1928): Orang Utan: Bei den Waldmenschen Malayas und Sumatras. Leipzig: Brockhaus.

Scholz, Ulrich (1988): Agrargeographie von Sumatra. Eine Analyse der räumlichen Differenzierung der landwirtschaftlichen Produktion. Giessener Geographische Schriften 63. Giessen: Selbstverlag des Geographisches Institut der Justus Liebig-Universität Giessen.

Schubert, Klaus und Martina Klein (2006): Das Politiklexikon. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.

Schulte Nordholt, Henk (2004): De-colonising Indonesian Historiography. Centre for East and South-East Asian Studies, Lund University, Sweden. Working Paper No 6, 2004.

Scott, James (1972): Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia. The American Political Science Review 66(1):91–113.

Siapno, Jacqueline (2006): Timor Leste. On a Path of Authoritarianism. In: Daljit Singh and Lorraine C. Salazar (eds): Southeast Asian Affairs 2006; pp. 323–342. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Small Grants Program (2004): Alternative Tribal Education Communtiy for Indigeneous Forest People. Online-Ressource: http://sgp.undp.org <30.1.2007>.

Smith-Kipp, Rita (1996 [1993]): Dissociated Identities. Ethnicity, Religion and Class among an Indonesian Society. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Soetomo, Muntholib (1995): Orang Rimbo: kajian struktural-fungsional masyarakat terasing di Makekal, Provinsi Jambi – Orang Rimbo: A Structural-Functional Study of Tribal Society in Makekal, Jambi Province. Dissertation: Universitas Padjadjaran.

Sökefeld, Martin (1999): Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. Current Anthropology 40(4):417–447.

— (2001): Editorial: Identitäten und Ethnizität. Ethnoscripts 3(1):1–8.

SOKOLA (2004): Draft usulan RPTN-TNBD (Rencana Pengeloloaan Taman Nasional Bukit Dubelas) yang adil dan lestari. Unveröffentlichtes Dokument.

Stone, Linda (1998): Through the Mother. Kinship and Gender. An Introduction. Boulder: Westview Press.

Stott, Philip (1999): Tropical Rainforest: A Political Ecology of Hegemonic Myth Making. Westminster: The Environment Unit.

Suchanek, Norbert (2001): Mythos Wildnis. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

The Rainforest Foundation UK (2008): About Us. Online-Ressource: http://www.rainforestfoundationuk.org/Who_we_are <17.3.2008>.

The Rainforest Foundation Norway (2007): Regnskogsfondet. http://www.warsi.or.id/Projects/NRF_Profile.htm <4.7.2007>.
— (2009): Rainforest Foundation Norway – Securing Rights, Saving Rainforests. http://www.regnskog.no/html/180.htm <25.2.2009>.
Tiemann, Ilse (1936): Das Plantagengebiet der Ostküste von Sumatra. Dissertation. Leipzig: Universitätsverlag.
Tsing, Anna (1993): In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place. Princeton: University Press.
— (2005): Friction. An Ethnography of Global Connection. Princeton: University Press.
Van Dongen, G. J. (1906): Bijdrage tot de kennis van de Ridan-Koeboes. Tijdschrift van Binnenlandsch Bestuur (30):225–253.
— (1910): De Koeboes in de Onderafdeeling Koeboestreken der Residentie Palembang. ′s-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
Van Hasselt, A. L. (1881): Volksbeshrijving van Midden Sumatrah. Midden Sumatra 3, part 1a, of Veth, ed. Leiden: Brill.
Van Meijl, Toon (2004): Introduction. In: Toon van Meijl and Jelle Miedema (ed.): Shifting Images of Identity in the Pacific; pp.1–20. Leiden: KITLV Press.
Volz, Wilhelm (1922): Im Dämmer des Rimba: Sumatras Urwald und Urmensch. Breslau: Hirt.
Wawrinec, Christian (2009): Natur ohne Menschen? Staatlich-tribale Beziehungen in Indonesien illustriert am Fallbeispiel der Orang Rimba des Bukit Duabelas Nationalparks in der Provinz Jambi. In: Martin Slama (Hg.): Konflikte – Mächte – Identitäten; S.295–320. Wien:Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
Warren, Carol (1993): Adat and Dinas: Balinese Communities in the Indonesian State. Singapore [u.a.]: Oxford University Press.
WARSI (2000): Orang Rimba. Online-Ressource: http://www.warsi.or.id/OR/OR_TNBT.htm <25.3.2001>.
— (2007): Habitat and Resources Management for the Kubu Project (1997 – December 2008). Online-Ressource: http://www.warsi.or.id/projects/orang_rimba.php <30.1.2007>.
Weber, Max (1972 [1923]): Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.
Whitten, Tony (1996): Beasts of the Tropical Jungle. In: Eric Oey (ed.): Sumatra – Indonesia. Periplus Adventure Guides; pp.22–26. Hongkong: Periplus Editions.
Whitten, Tony et al. (2000 [1997]): The Ecology of Sumatra. The Ecology of Indonesia Series Vol. I. Singapore: Periplus Editions.
Wolf, Eric (1966): Peasants. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Woodward, Kathryn (ed.) (1997): Identity and Difference. London [et al.]: Sage.
Woodward, Kathryn (1997a): Introduction. In: Woodward, Kathryn (ed.): Identity and Difference; pp.1–7. London [et al.]: Sage.
— (1997b): Concepts of Identity and Difference. In: Woodward, Kathryn (ed.): Identity and Difference; pp.7–63. London [et al.]: Sage.
Worldbank (2007): Poverty. Online-Ressource: http://data.worldbank.org/indicator <11.7.2008>
— (2012): Country and Lending Groups. Electronic Document: http://data.worldbank.org/about/country-classifications/country-and-lending-groups <12.5.2012>.
World Health Organisation (WHO) (2005): Poverty. Online-Ressource: http://www.who.int/topics/poverty/en/ <13.05.2008>.
Znoj, Heinzpeter (2001): Heterarchy and Domination in Highland Jambi. The Contest for Community in a Matrilinear Society. Bern: Universität Bern.

The series „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“ is a continuation of the „Göttinger Studien zur Ethnologie“ formerly published by LIT-Verlag

---

Göttinger Studien zur Ethnologie
hrsg. vom Institut für Ethnologie
der Universität Göttingen
Redaktion: Prof. Dr. Ulrich Braukämper
und Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin
LIT Verlag

Michael Dickhardt
Das Räumliche des Kulturellen
Entwurf zu einer kulturanthropologischen
Raumtheorie am Beispiel Fiji
Bd. 7, 2001, 328 S., 25,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5188-5

Dorothea Deterts
Die Gabe im Netz sozialer Beziehungen
Zur sozialen Reproduktion der Kanak in
der paicî-Sprachregion um Koné (Neukaledonien)
Bd. 8, 2002, 336 S., 25,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5656-9

Ulrich Braukämper
**Islamic History and Culture in
Southern Ethiopia**
Collected Essays
Bd. 9, 2.Aufl. 2004, 208 S., 20,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5671-2

Brigitta Hauser-Schäublin;
Michael Dickhardt (Hg.)
Kulturelle Räume – räumliche Kultur
Zur Neubestimmung des Verhältnisses
zweier fundamentaler Kategorien
menschlicher Praxis
Bd. 10, 2003, 280 S., 25,90 €, br.
ISBN 3-8258-6799-4

Elfriede Hermann;
Birgitt Röttger-Rössler (Hg.)
**Lebenswege im Spannungsfeld lokaler
und globaler Prozesse**
Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen
Biografieforschung
Bd. 11, 2003, 296 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7049-9

Wolde-Selassie Abbute
Gumuz and Highland Resettlers
Differing strategies of livelihood and
ethnic relations in Metekel, Northwestern
Ethiopia
Bd. 12, 2004, 376 S., 35,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7819-8

Birgitt Röttger-Rössler
Die kulturelle Modellierung des Gefühls
Ein Beitrag zur Theorie und Methodik
ethnologischer Emotionsforschung anhand
indonesischer Fallstudien
Bd. 13, 2004, 400 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7670-5

Alke Dohrmann
**Die Ensete-Gärten der Hadiyya in
Süd-Äthiopien**
Kulturelle Bedeutungen einer Nahrungspflanze
Bd. 14, 2005, 376 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-8125-3

Christian Riemenschneider;
Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.)
**„ . . . yang hidup di sini, yang mati
di sana“**
Bd. 15, 2006, 120 S., 19,90 €, br.,
ISBN 3-8258-9200-X

Hans Reithofer
The Python Spirit and the Cross
Becoming Christian in a Highland Community of
Papua New Guinea
Bd. 16, 2006, 408 S., 39,90 €, br.,
ISBN 3-8258-9336-7

Ulrike Claas
Das Land entlang des Sepik
Vergangenheitsdarstellungen und Migrationsge-
schichte im Gebiet des mittleren
Sepik, Papua New Guinea
Bd. 17, 2007, 464 S., 39,90 €, br.,
ISBN 978-3-8258-9383-5

Göttinger Beiträge zur Ethnologie
hrsg. vom Institut für Ethnologie
der Universität Göttingen
Redaktion: Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin
Prof. Dr. Ulrich Braukämper (Band 1-3)
Prof. Dr. Andrea Lauser (ab Band 4)
Universitätsverlag Göttingen

Brigitta Hauser-Schäublin;
I Wayan Ardika (Hg.)
Burials, Texts and Rituals
Ethnoarchaeological Investigations in North Bali, Indonesia
Bd. 1, 2008, 310 S., 38,00 €,
ISBN 978-3-940344-12-0
http:// webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/
2008/GBE1_bali_book.pdf

Maass, Petra
The Cultural Context of Biodiversity Conservation
Seen and Unseen Dimensions of Indigenous Knowledge among Q'eqchi' Communities in Guatemala
Bd. 2, 2008, 303 S.: 38,00 €
ISBN 978-3-940344-19-9
http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2008/GBE2_
maass.pdf

Poissonnier, Nicole
Das Erbe der Helden
Grabkunst der Konso und kulturverwandter Ethnien in Südäthiopien
Bd. 3, 2009, 290 S., 38,00 €
ISBN: 978-3-941875-03-6
http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2009/GBE3_
poissonnier.pdf

Voirol, Beatrice
Sich windende Wege
Ethnografie der *Melo*-Schnecke
in Papua, Indonesien
Bd. 4, 2011, 324 S., 40,00 €
ISBN: 978-3-941875-83-8
http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2011/GBE4_
voirol.pdf

Klenke, Karin
Consuming Beauty
Körper, Schönheit und Geschlecht in
Tanah Karo, Nord-Sumatra
Bd. 5, 2011, 347 S., 40,00 €
ISBN 978-3-941875-88-3
http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2011/GBE5_
klenke.pdf

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Frage nach den sozialen Praxen und gesellschaftlichen Bedeutungen von Schönheit bei den Karo Batak in Sumatra, Indonesien. In Tanah Karo, einer agrarisch geprägten Hochebene, säumen Aerobic- Studios und Schönheitssalon die Straßen der zwei Kleinstädte Berastagi und Kabanjahe. Weibliche Schönheit in Form von Femininität gilt als modern. Moderne Weiblichkeit, die ihren Ausdruck in einem schönen Körper findet, wird durch ein komplexes Bündel von Diskursen und Praxen lokaler, nationaler und globaler Provenienz konstituiert. Ausgehend vom Körper, der als die vermittelnde Instanz zwischen Diskursen und Praxen verstanden wird, analysiert die Verfasserin die Komplexität des Themas Schönheit und Modernität aus Perspektive der Akteurinnen. Welche Ziele verfolgen sie mit der strategischen Aneignung des Ideals der modernen Weiblichkeit? Wie strukturieren soziale Positionen die jeweiligen Aneignungsprozesse? Die Verfasserin zeigt, wie die zunehmende Bedeutung von Schönheit mit Transformationen im Bereich der Geschlechterverhältnisse, des Konsums und der sozialen Differenzierung verknüpft ist. Moderne Weiblichkeit konstituiert sich an der Schnittstelle ästhetischer, aber vor allem auch sozialer, ökonomischer, kultureller, religiöser und moralischer Diskurse. Das zentrale Motiv der Akteurinnen für die Aneignung von als modern erachteten Schönheitsidealen stellt die Erweiterung der eigenen Handlungsfähigkeit in der patrilinearen Gesellschaft der Karo Batak dar. Die jeweiligen sozialen Positionen führen zu unterschiedlichen Formen der Aneignung, die in verschiedenen Formen moderner Weiblichkeit resultieren. Am Beispiel von Frauen der städtischen Mittelschicht, jungen Frauen vom Land und waria, Menschen mit weiblicher transgender-Identität, werden diese Aneignungsprozesse und ihre gesellschaftlichen Bedeutungen vergleichend diskutiert. Die Globalisierung von Schönheit, so lässt sich resümieren, bringt – selbst auf begrenzter lokaler Ebene – verschiedene moderne Weiblichkeiten hervor.

Für die Orang Rimba auf Sumatra ist der Regenwald eine Welt, die nicht nur von Tieren, sondern auch von Göttern und Geistern bevölkert ist und ihre eigenen Gesetzen besitzt. Er bildet die Lebenswelt der Orang Rimba, die durch Abholzung und Plantagenwirtschaft bedroht ist. Das Buch basiert auf einer 15 monatigen ethnologischen Feldforschung (zwischen 2003 und 2005) der Autorin bei diesen Waldbewohnern. Sie untersucht, wie durch Interaktionen mit verschiedenen Akteuren, vor allem dem indonesischen Staat und Nicht-Regierungsorganisationen – sie alle haben Interesse am Wald als wirtschaftliche Ressource oder Schutzgebiet –, verschiedene Identitäten der Orang Rimba hervorgebracht werden. Die Arbeit setzt sich detailliert mit der Selbstdarstellung der Orang Rimba auseinander und vergleicht sie mit verschiedenen Fremdperspektiven externer Akteure auf diese nicht sesshafte Gruppe. Diskurse über Wald als gefährliche Wildnis oder Schutzgebiet bestimmen auch die Zukunft und die Handlungsfähigkeit der Orang Rimba, sei es als marginalisierte Minderheit oder selbstbestimmte Regenwaldbewohner.



ISBN: 978-3-86395-081-1
ISSN: 1866-0711

Universitätsverlag Göttingen